۱/۱ مجموعة کلامیه عربی

موضوع: کلام و حکمت (حواشی بر حاشیه خفری بر تجرید)

مولف: خلیفه سلطان، ملا اسمعیل، میرزا ابراهیم، ملا میرزا جان

آغاز: بعد از بسمله و حمدله فهذه تعلیقات کتبها العبد الغریق

انجام: اولویة الکون اد خل فی اولویة الحیز بناء علی ان الحرکة والسکون لهما الکون دون الحیز

کاتب: شیخ یوسف بن شیخ احمد اشرفی مازندرانی

تاریخ: ۷ محرم ۱۲۱۴ ۱۲۱۳ شعبان ۱۲۱۴ ۲۹ ذیقعده ۱۲۱۳

اندازه: (۱۵) ۱۶×۱۰ برگ (۱۶۶)

خط نستعلیق کاغذ آبی جلد چرمی زرکوب

این مجموعه مشتمل است بر حاشیه خلیفه سلطان بر حاشیه خفری

حاشیه مولی میرزا ابراهیم بن صدر المتألهین شیرازی بر حاشیه خفری

حاشیه مولی اسماعیل محمد بن حسن نوری مازندرانی بر حاشیه خفری

حاشیه مولی میرزا جان حبیب الله باغنوی شیرازی بر الهیات تجرید

خلیفه سلطان ... بر العصام ...

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: حاشیه بر حاشیه شرح تجرید

ماتن: ~~مولف~~ متن: خواجه نصیر طوسی محشی اول: خفری

محشی ثانی: ~~شارح~~ سلطان العلماء مترجم

تاریخ تحریر: ۱۲۱۴ ق نوع خط: نستعلیق شکسته تعداد سطر: ۱۵

جزء کتب: حکمت و کلام زبان: عربی عدد اوراق: ۳۹

طول: ۱۶ عرض: ۱۰٫۵ شماره عمومی: ۲۵۸۴۳

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات: کاتب: شیخ یوسف بن شیخ احمد الاشرفی

جلد تیماج، جداول زرین، اوراق معلق به حواشی، کاغذ: فستق

۴۰

اندازه نوشته ها: ۵٫۵×۱۱٫۵

[illegible]

[illegible]

محتويات مجموعة

حاشيه خليفه سلطان مرحوم

حاشيه ميرزا ابراهيم مرحوم

حاشيه ملا اسمعيل [illegible] مرحوم

حاشيه ملا ميرزا [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين **وبعد** فهذه تعليقات كتبها العبد الفقير الى الله الغني حليف سلطان غفر له الرحمن على الحاشية المنسوبة الى العلامة الخفري قدس الله سره على الالهيات التجريدية ... مطالعتها تذكرة لنفسه ولمن اراد ان يتذكر ومنه الاستعانة والتوفيق

قوله واتم الخ لان سوق الطرق الاخر مشتملة لصورة البيان لانها لظاهرها انتقال من الممكن الى الواجب او من الحدث الى الواجب بخلاف هذه الطريق فان ما انتقال من الموجود الى الواجب وهو لظاهره الحصر تنبيها الا ان لان الوجود ليس معلولا للواجب مطلقا بخلاف الممكن والحادث وان كان جميع هذه الطرق عند المحققين برهان لم لان ما نقرر انه من الشيخ وكل مؤلف فله مؤلف صدق ان قولنا العالم مؤلف برهان لم لان المؤلف ولو كان معلولا للمؤلف لكنه علة لكونه مؤلف فتامل فانه لا يتخلف في هذه الدلائل الا وجود علة للجميع الممكنات

يعني ان وصف المعلولية علة لوصف العلية

فارجه منها اي غير ممكنة ولا يثبت بها وجود خصوص الذات المقدسة الالهية

والشيخ صرح بان الاستدلال لوجود المعلول على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة الى المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المص حيث قال في اثبات الصانع من اثبات الله واثبات الواجب اشارة الى هذه فتدبر **قوله** كما هو طريقة الطبيعيين الخ قال العلامة الحلي رحمه الله في كتابه المسمى باسرار الخفية وقد يستدل الطبيعيون على اثبات الواجب تعالى بطريقة اخرى مختصة بهم وهي انهم يقولون ان الافلاك لا يتحرك لذواتها لما مر من لزوم ان يستحيل ان يحرك ذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبع فهي اذن نفسانية فلا بد من غاية وليست غايتها السوافل ولا القوى الجسمانية في ذلك غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن هي واجبة انتهى ولا يخفى ضعفه من وجوه كثيرة **قوله**

احدها ان للوجود الخ لا يخفى انه لا يناسب هذا التقرير لكلام المص فدس اعتبر في الشق الثاني التسلسل بخلاف هذا وكذا لا يناسب تقرير الشارح لانه جعل التالي في الشق الثاني المفهوم المردد بين امور احدها التسلسل بخلاف هذا فانه جعل التالي فيه وجود الواجب وجعل مستلزما لها الدور والتسلسل دليلا عليه **قوله**

ثانيها ان يقال الخ لا يمكن حمل كلام المص على هذا التقرير ايضا لانه رحمه الله

جعل التالي في الشق الثاني امورا ثلثة بطريق الترديد احدها المطلق على ما حمل عليه
الشارح او جعل التالي وجود الواجب وصفة حتى لا يلزم الدور والتسلسل على ما قرر في
التقرير الثالث لم ينفع التعدد بين لم يدع البطلان في التالي راسا كما في هذا التقرير
قوله رابعها ما قرره الشارح الى وهو جعل التالي في شق الثاني المفهوم المردد
بين ثلثة امور ولا يخفى انه لا بد من تاويل في كلام الشارح حيث جعل الشق الثاني
الى بحسب الظاهر لكنه في قوة السبب وشمل هذا الترديد في التقرير الاول
برفع الفرق بينه وبين الثالث فتامل قوله يمتنع لذاته الى لاستحالة
ان يمتنع في نفس الامر حال الوجود لان الشيء لم يمتنع الى عدمه لم يوجد
فرض موضوع وليس المركب الموجودات بشرط الوجود حتى ان الممكنات
ايضا بشرط الوجود كذلك قوله والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله لان هذا الجزء
من الممكنات علة لمجموع الممكنات بالذات وعلى الاطلاق كان علة لنفسه ولعلله
ايضا قوله يكون علة بالذات وعلى الاطلاق اي لا يستند شيء من
الممكنات الا اليه مجرد الامكان اي مع قطع النظر عن الوجود وملاحظته ولا
فالامكان الوقوعي لا ينفك عنه الوجود في نفس الامر قوله والوجه ان
ان معنى الصحة ههنا الى في عبارة الشارح في بيان مذهب المليين المنفي

للفلاسفة

للفلاسفة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالامكان بالنظر الى الذات وهذا على النسخة
الصحيحة التي لم توجد فيها لفظة الا قوله ليس الا معنى للفظة الا ههنا الا على وجه
بعيد بان يقال ههنا شيء ترك في المقام الى عبارة الشارح في بيان مذهب المليين
فيكون معنى الكلام في قوة الاعتراض على الشارح بان الصحة المشهورة في هذا المقام ليس
الا الامكان بالنظر الى الذات الذي به الحكيم ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب
المليين فاين لفظ الصحة في بيان مذهب المليين في تحرير محل النزاع غير مناسب
بل المناسب ما ذكرناه من عدم امتناع الانفكاك فتامل قوله فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه اي ليس النزاع الا في الحدوث والقدم لانه
اعتبار الايجاب بعينه قدم العالم واعتبار الاختيار بعينه الحدوث كيف والقدم
والحدوث من صفات العالم والايجاب والاختيار من صفات الله تعالى بل التحقيق ان امتناع
انفكاك العالم عن ذاته تعالى وامكان انفكاكه عنه معنى نسبة بين الفاعل الذي
هو الله تعالى وبين العالم الذي هو الفعل وهذا المعنى ان اعتبر في طرف الفعل يسمى
بالقدم والحدوث وان اعتبر في جانب الفاعل وكجعل صفة له يسمى بالايجاب والاختيار
وهذا هو مراد المحشي فلا يرد عليه ما اورد عليه من ان النزاع في الايجاب والاختيار
غير النزاع في القدم والحدوث فتامل قوله وواجب مع امتناع الارادة اي عدم

التخلف عن مقتضى الارادة فهي لا ينافي عينية الارادة حدوث الفعل كما هو
رأي المعتزلة خلافا للاشعري فانهم يقولون لا يجب مع الارادة القديمة باعتبار ان تعلق
الارادة غير واجبة ولذلك حقق المحقق الفرق بالحكماء والمعتزلة **قوله** بامتناع
انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم انما قال انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لا انفكاك
ايجاد العالم عن ذاته مع ان الانسب بالمرام اذ حق العبارة بحيث يحاذي
ان الايجاب والاختيار اعتبار لهذا المعنى في طرف الفاعل لكون الفاعل
بحيث يتصف ذاته ان لا ينفك عن الفعل فلا يكون الذات ذاتا كما ينبغي
لا في طرف الفعل فانه القدم كما عرفت في اي شيء ثابت به فتأمل لتعرف غفلة
من اعترض على هذه العبارة عن هذه النكتة **قوله** والاختيار ان
يفسر المذكور ههنا اي لا يخفى ان الاختيار بمعنى صحة صدور الفعل ولا صدوره
بالنظر الى ذاته تعالى مع وجوب احد الطرفين باعتبار الارادة القديمة التي هي عين
الذات مما اتفق عليه المتكلم والحكماء وهذا المعنى وان كان متفقا عليه بين الفريقين
الا انه لا بد من دليل لاثباته وقد انتبه المص رحمه الله بقوله وجود العالم بعد
عدمه بمعنى الايجاب وغرضه ان الحدوث الزماني للعالم ينفي الايجاب الذي
هو مناف للاختيار بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان احد الطرفين واجبا مع قطع

النظر

مطلقا ص

الايجاب م

٤

النظر عن اعتبار ارادته القديمة فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى من حيث هو كاف
لحصول الفعل او لا بد من شيء آخر لوجوبه وحصوله ولكن سوى ارادته تعالى كما هو
المفروض ولزوم قدم العالم على الشق الاول وكذا على الشق الثاني لو كان هذا
الشرط قديما ولم يتصور كونه حادثا والا لزم التسلسل والتخلف فظهر ان الحدوث
الزماني لا يجتمع مع الايجاب بالمعنى المذكور فاذا ثبت الحدوث الزماني ثبت
الاختيار بالمعنى المذكور والحكيم لما قال بهذا الاختيار لكن لم يتفق عليه اثباته بهذا
المسلك فانه لا يقول بالحدوث الزماني فلا بد له من مسلك آخر نعم هذا غرض
المص باثبات الاختيار بهذا المعنى لا المعنى الذي ذكره المحشي فانه مخصوص
بالمليين وهو مبني على حدوث العالم او مستلزم له هذا ما بين لا يحتاج الى
البيان فافادته افادة شيء لا يعتد به بخلاف لزوم الاختيار بالمعنى الذي
ذكرناه للحدوث الزماني فانه محتاج الى الدليل والبيان كما حررناه مع ان
المص لم يقصد تحديده في موضع آخر من هذا الكتاب لبيانه وهو المطلب الذي يتوقف
عليه اثبات اكثر اصول الدين بخلاف الاختيار بالمعنى الذي حققه المحشي فانه لا
يتوقف عليه شيء من اصول الدين وفقدانه لا يستلزم نقصانا في شيء فان وقع
اجماع عليه او كان ضروريا في الدين فهذا هو الدليل عليه والا فليس علينا اثباته

مع انه لا يدفع ما ذكرنا اثباته بالوجه ولئن لم يكن مقصودا بالذات ولا يخفى ان
كلام المص على ما حملناه يلائم ما سيأتي في قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر
باعتبارين وسائر اقواله فانك ستعرف انه لا يرتبط بالمعنى الذي حققه
المحشي بل هو كلام مع نفاة الاختيار بالمعنى الذي حققناه وسيأتي تفصيله انشاء الله تعالى
فانه بعد ملاحظة اطراف كلام المص ههنا وفي رسالة العلم لا يبقى لك ريب
في ان هذا مراد المص نعم اتمام هذا الدليل موقوف على الحدوث الزماني
فان تم تم والا فلا واثبات الحدوث الزماني على التقرير المذكور بالاجماع
مشكل فان القدرة بالمعنى الذي ذكرناه مما يتوقف على اثباتها النبوة اذ رد
سيأتي هذا الكلام في مبحث العلم وكلام ان شاء الله تعالى مع الكلام عليه
والى ما ذكرنا ان مقصود المص ههنا نفي الايجاب بمعنى لزوم احد طرفي الفعل بالنظر
الى الذات مع قطع النظر عن الارادة وقد اثبته بالحدوث الزماني والحكماء
موافقون له في المقصود من الدليل وليس منظوره اثبات انفكاك ذاته تعالى
عن العالم في نفس الامر وان لزم بالوجه من الدليل على ان اطلاق الاختيار
والقدرة على المعنى المذكور غير واقع في كلامه فظهر مما حررنا ان تقرير الشارح
اربط والنسب بمقصود المص مما ذكره المحشي وان تفسير الشارح القدرة والاختيار

٥

بصحة الفعل والترك وقع في موقعه والمراد منه صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات
مع قطع النظر عن الارادة الا ان نسبة خلاف ذلك الى الحكماء ليس في موقعه فانهم
قائلون به كما عرفت اللهم الا ان يقال انه اطلع على خلاف ترددهم منهم فيه او توهم
هذا المعنى اي اللزوم بالنظر الى الذات من اقوالهم من ان العالم لازم له تعالى وان تغير
وجود العالم محال فلا ينفك عنه وامثالها وليس كذلك بل مرادهم اللزوم بحسب نفس الامر
فتدبر **قوله** لزم ترجيح الفاعل من غير مرجح ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث
فبدل قول المستدل حيث قال في الاستدلال لزم التخلف عن الموجب التام فاي
المعارض لزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان عند المص الاشعرية ولذلك امكن المعارضة
مع المص لو استدل بهذا الدليل على الاشعرية **قوله** لئلا يلزم التخلف عن
الموجب اي ان كان الفاعل موجبا تاما او تخلف العلة التامة عن الترجيح ان
كان الفاعل مختارا وهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين **قوله** عدم
عند المص حتى يصح اجراء الدليل من قبل المص الزاما للحكماء فان المعارضة عليه
اللزوم فان الوجوب مع الاختيار والارادة كما هو زعم المص والمعتزلة من انه لا بد من مرجح
في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كونه اصلح للصدور فان الاصلح واجب
على الله تعالى بزعم المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح

بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة ولكن كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر
فلا يتصور ان الاثر عندهم يتخلف وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين
القائلين بالاولوية الغيرية فالوجوب اللازم الذي ينفيه الاشاعرة وجوب
تعلق الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة
فلا تغفل وقد اعترض عليهم بانه ما قيل في وجوب الفعل آت بعينه في تعلق
الارادة ايضا **قوله** نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل حاصل
كلامه ان الاشعرية لما قالوا ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد مقدوريه
على الآخر بلا مرجح جاز ان يقع في اي وقت شاء بخلاف الموجب فان الفاعل الموجب
لو كان اثره حادثا لتوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن
الموجب التام ولم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف
على شرط حادث فيمكن الاستدلال من قبلهم انه على تقدير الايجاب لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل ولم يعقد المعارضة معهم بانه
على تقدير عدم الايجاب ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لانهم
في صورة الاختيار جوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون على هذا التقدير

اي على تقدير عدم الايجاب ايضا

القول

القول بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف المتكلمين والمعتزلة فانه
القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث باطل عندهم سواء
كان الفاعل موجبا بالمعنى الذي حققه المحشي او مختارا كذلك فانهم قالوا الداعي الذي
هو عين الذات القديم كاف في تخصيص الايجاد بالحادث بذلك الوقت ولا حاجة
الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير الايجاب لو كان العالم
حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد
فلا يتوقف على شرط ولو استدل المتكلم بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه بانه
لو لم يكن موجبا ايضا وكان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث بالالزام
فلا يمكن الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي ان كان كافيا
في تخصيص الايجاد بالحادث فسواء كان الفاعل موجبا او مختارا امكن منع القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص
ولا يستلزم فرض الايجاب ثبوت التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال
ولا يمكن المعارضة بل كلما يكون الاثر حادثا يمكن القول بان المخصص هو الداعي
ولا يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا انتهى لما كان
حدوث الايجاب امرا لا يعقل فتوهم عدم جريان القول بالداعي في القدرة

الاثر مع الايجاب صح

الايجاب مع الحدوث اذ هو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث
انما قاله المستدل على تقدير فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر
فى هذه المرتبة عن التى له بهذا ايضا فرض وقوعها ولكن لا يلزم توقفه على
شرط حادث ولا شك ان على تقدير الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا
بالداعى ولا ارتباط لهذه المقدمة فى الايجاب والاختيار فلا يحتاج فى
الصورتين اى الايجاب والاختيار الى شرط حادث فيبطل الاستدلال ولئن
لم يكن الداعى كافيا فيحتاج فى الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح
بلا مرجح بزعم المص مطلقا فى المختار والموجب فيلزم التسلسل فيلزم على المص
ما الزم على الش من بطلان الترجيح بلا مرجح وهو عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب
مذهبه لانه قائل بالايجاب الخاص فيكون المعارضة آتية فى الاستدلال
المذكور فى الشرح لو تم لدل على بطلان الاختيار والايجاب الذى قال به المص
ايضا بناء على الش لانه اخذ فى الاستدلال انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث وهذا لو كان صحيحا والداعى لا يكون كافيا فى الايجاب
بالمعنى المذكور لكان صحيحا فى صورة الاختيار والايجاب الذى قال به المص
فيلزم بطلانه لئلا يلزم التسلسل والمص لما قال بالايجاب الخاص وبطلان الترجيح

بلا مرجح مطلقا فلا يناسب المذهب الاستدلال ببطلان الايجاب مطلقا وهو ظ والاشعرية
لما قالوا ببطلان الايجاب مطلقا وكان مناسبا لمذهبهم فانهم نفوا الارادات
الزائدات من عدم فهم المراد قوله فالحق فى الاستدلال ان المراد وهو لزوم
تاثيره تعالى فى العالم التسلسل لا بالمعنى المذكور والايلزم قدمه فانهم نفوا
الايجاب مطلقا ولئن قالوا لو جوب الفعل لكن بالارادة والاختيار الكامل
لا الجبر لتعلقه بسبب موجب لكن لذلك التعلق فلا ايجاب اصلا والمص قال
بوجوب الفعل بمقتضى الارادة الواجبة لكنه اصلحية الفعل بالنظر الى النظام
الخير لكنه مقتضى الارادة فى ان الحدوث لا دائما والحكيم قال به بعينه
لكنه لا دائما فتامل قوله ولا خفاء فى ان المص اختار المذهب الاول
الى ضد ان المص لما قال ببطلان الترجيح بدون المرجح الموجب
لزمه القول بالايجاب وهو الايجاب بالغير فلم يصح عنده هذا الاستدلال
لانه ينفى الايجاب مطلقا فيكون مناسبا لمذهب لقول بجواز الترجيح ونفى
الايجاب مطلقا بل الاستدلال على مذهب المص هو ان الايجاب يستلزم
القدم لكن التالى باطل فيكون مختارا قوله ان قدم الفعل المطلق ان القدم
بالنوع ولزومه للايجاب ظ والا يلزم التخلف مطلقا ولا ينفع التوقف

هذا الاستدلال مذهب المص
فالمناسب لمذهبه صح صح
ضرورة قوله فافهم صح
بلا مرجح صح

على شرط بل لا بعيد فيلغوا مقدمات الشبهة نعم يحتاج اليها في بيان لزوم
القدم لجميع الاجزاء بحسب الظاهر النظر كما سيأتي في قوله فان قيل
لم لا يجوز هذا الحدوث ان الحدوث النوعي ذلك التوقف الى قوله
مستلزم اقول قوله مستلزم خبر لقوله ذلك التوقف وقوله لم لا يجوز مع قوله
وامكان استلزام الخ سند لقوله ثم حاصل الكلام لم لا يجوز ذلك التوقف مع
كون لزومه لحدوث الفعل ممنوعا بناء على ان الحدوث المذكور لما كان
بمعنى انه في زمان لا يتوقف الحادث به بل يتوقف على شرط حادث
غاية انه يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا فساد فيه لامكان
استلزام الخ الذي هو التخلف فلا يستلزم التوقف بطلانه لانه لا يستلزم
لتقدم الخ على ان الكلام في الحدوث بالنوع ثم لا يخفى
ان جعل الكلام اقرب الى الدليل هو الجزء الثاني من الكلام
عرف فون المناظرة اذ التوقف المذكور بمنزلة الثاني في القياس الاستثنائي
والطاهر انه متعلق بالمستدل بل ينفعه فان المستدل اليه بصدد ابطاله وذلك
كاف في بيان استلزام الآلي للقدم في الجملة ولو بالنوع وهو الذي
عبر عنه بقدم الفعل المطلق اذ لو لم يكن قديما اصلا لزم التخلف قطعا وان

المستلزم بعد ضم مقدمات الشبهة قدم جميع اجزاء العالم فلا حاجة الى الكلام التوقف
للزوم القدم في الجملة مظنة سؤال فان قيل فلذا ذكره واجاب عنه بلزوم
قدمه بالشخص او القدم لجميع الاجزاء او على التقديرين لا يمكن لانه لو كان
حادثا بالشخص او بالجزء لزم التخلف لاحتياج توقفه على شرط حادث فلا يلزم
التخلف فلا بد في اثبات ترجيح اعتبار التوقف ولهذا قال الشارح اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب وابطل التوقف بلزوم
الشبهة نعم لو كان الاثر حادثا بالنوع والمؤثر موجبا لزم التخلف مطلقا قوله
او القدم لجميع الاجزاء فيكون نقيضه الحدوث في الجملة ولو بجزء فلا يلزم منه التخلف
صريحا بخلاف الحدوث من جميع الوجوه قوله اذ قد سبق استحالة قدم العالم
حاصله انه ثبت ان الآلي يستلزم قدما ما ولو كان بالنوع وثبت
فيما سبق استحالة القدم باي وجه كان ثبت استحالة الآلي فلا حاجة لنا في
بيان استحالة الآلي الى اثبات استلزامه لقدم العالم بالشخص او بالجزء فبيان
هذا الاستلزام مستدرك وكان لما بالقوة مشتركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل هذا على التقدير الثاني اعني قوله وايضا الدليل العقلي قائم قوله
ولا هذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم لان نهاية الجبابرة ولا
ليستم

الاعراض المفارقة لذات الموجد بل قائمة بذات الموجد على ان المؤثر **قوله**
المناسب ان يقول ان الامكان لا يخفى ان هذا الامكان مما قال به الحكيم ايضا
وليس هو الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي انه قال به المليون كما عرفت
سابقا بل على ما ذكره هو وقوع انفكاك العالم عنه تعالى كما لحسب نفس الامر
المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر ان قول الشارح فانا نعني
امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات الفاعل الى آخره على ما هو المتبادر
منه انما يدل على ان معنى الاختيار بهذا المعنى غير مناسب لمذهب المليين
كما حققه المحشي انه مختار المص فان الدليل المذكور انما يقتضي كون التاثير
بطريق الوجوب حال اجتماع الشرائط وهذا ليس موضع الخلاف بين
الفريقين نعم لو دل دليل على دوام وجوب التاثير وازليته لكان منافيا
لاختيار المص وتعلق بالمذهب وهذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل
على الايجاب الاختيار الا بحيث يجب الظ ولا يلائم الجواب المذكور لمذهبهم فانهم
ينفون وجوب التاثير مطلقا والظ ان قول المص هذا اثارة وارد
توهم الجبر باعتبار الوجوب المذكور فقال انه لا ينافي الامكان بالنظر الى جوبه
الى الذات وهو كاف في رفع الجبر وستطلع زيادة تحقيق لهذا في اللاحق
قوله

وتفصيل الكلام ان هذا الدليل على ما قرره الشارح ليس فيه للاختيار بالمعنى الذي حققه المحشي انه

بهذا المقام اراد تحقيق في التحقيق ان التخلف الممتنع هو التخلف عن مقتضى
العلة واللازم مما ذهب اليه اهل الاختيار من تحقق العلة التامة في الازل
بدون معلولها هو التخلف عن ذات العلة واختياريتها فافهم والدليل انما يفيد
الاول لكن الثاني كما لا يخفى على المتأمل **قوله** جائز عند الحكماء كتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض وتقدم اجزاء الحركة على اجزاء اخرى متصلة بها فان
الحكماء يجعلون الحركة والزمان مما ذكر من اجزاء العلة التامة وقالوا انها معدات
قوله فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص ستعرف ان كلام الشارح لا
يدل على ما نسبه المحشي فانه تنظر وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على
انه اعتقد حدوث الارادة عند المص لما ثمة في العبارة المشعرة بالحدوث
لازم النسبة والحق ان الشارح يرى ما ذهب اليه هناك كما سيأتي ان شاء الله
تعالى **قوله** والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير لئلا يرد عليه القول
بالوجوب بسبب العلم بالاصلح فانه وجوب بالغير قطعا ان قلنا ان الاصلح
واجب ويظهر من هذا الكلام انه جوزوا ان مرادهم الامتناع بالذات في
غير ذلك الوقت وهو بعيد فتأمل **قوله** يمكن الجواب بان وجوب الاثر
لا يخفى ان هذا الاستدلال ايضا لا يناسب ما ذهب اليه الحكماء من نفي الايجاب

الذي خالفه المص بزعم المحشي اعني الوجوب الذاتي ولا الغير فانه لا ارتباط
له بدوام الوجوب وعدمه بل انما هو شبهة في نفي الاختيار المص بنحو الجبر
والاضطرار الذي لا تقول به الحكيم ايضا وجوابه ما ذكره المحشي فظهر ان الجواب
المذكور والسؤال كلاهما غير مناسب لمحل الخلاف بين الفقهاء والحكماء
على ما قرره المحشي والعجب غفلة المحشي عنه فتأمل والحق ان كلام المص ليس
اشارة الى جواب هذا الاستدلال اصلا ولعله اشارة الى ما ذكره المحشي في
الحاشية الآتية **قوله** الشارح فغير لمختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة
عن التمكن من الفعل في تلك الحال الا لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشارح على محملين
الاول انه لا نعني بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي
التمكن من الترك في زمان والتمكن من الفعل في زمان آخر وان لم يتمكن
في ذلك الزمان على الطرف الآخر اصلا وهذا هو الذي حمل السيد المحشي كلام الشارح
عليه وهذا وان لم يرد عليه ما اورده المحشي الا انه خلاف الظاهر واذ لا شك
ان القدرة انما تعتبر بالنسبة الى الزمان الواحد ولذلك عدل عما ذكر مصطفى
وكذا واحد من الزمانين مع انه لا دخل لاختيار الشق العدم بل كلا الشقين على
السواء في هذا وبظهور فساده اعرض عنه المحشي والثاني ما حمل عليه المحشي وهو

انه لمختار

انه لمختار ان القدرة في حال العدم لكن معناها التمكن على الفعل والترك في
تلك الحال لا بحال العدم فاعتبر القدرة على الفعل والترك بالنسبة الى زمان واحد
وهو تلك الحال فظهر ان كلام المص على التقديرين لا يناسب لدفع هذه الشبهة
فتأمل **قوله** ان القدرة الحادثة اي قدرة العبد فانه لا خلاف في ان قدرته
الله تعالى قبل الفعل وتعلقاته حادثة مع الفعل بزعم الاشعري والا لزم قدم
العالم او حدوث قدرته تعالى كما يظهر من كلام الشارح في الكيفيات النفسانية
سابقا واذا عرفت انه لا خلاف في قدرة الله تعالى عرفت ان حمل كلام
المص على هذه المسئلة في هذا البحث ردا على الاشعرية كما حمله المحشي غير مناسب
مع تكرار ذكره سابقا فتأمل **قوله** بان يكلف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في تلك الحال اقول هذا الالزام ان تحقق التكليف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال
الكفر ولا يستحق للطلانه اذ الظاهر ان الكافر حال كفره مكلف بالاتيان بالاسلام
بدلا عن كفره في هذا الآن وبانه يتبعه في الآن الآخر ولا يخفى انه
لو رد الجواب المذكور بهذا الرد لتم الرد ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر
من قبل الاشعري بان التكليف بغير المقدور بالفعل مع امكان كونه مقدورا
لا فساد فيه ولا شك انه في حال العدم يمكن كونه مقدورا بان يوجد موجودا

بدل كونه معدوما وهذا الامكان كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل

انه للاشعري ان يقول انه لا نم لزوم التكليف تحقق فعلية القدرة بل يكفي امكانه

وهي ممكنة في حال العدم ولكنه لم يتمكن لشرط العدم وهذا اقرب مما يذكره بقوله

ويمكن دفع هذا الايراد فانه واورد عليه بان استمرار الكفر قوله وتقرير

المقال الحاصل انه لزوم عدم اجتماع القدرة والتكليف لانه قبل الفعل لا قدرة

ومع الفعل لا تكليف وان كانت القدرة ثابتة واجاب اولا بالتزام عدم

اجتماعهما وانه غير قبيح فيمكن ان يكون التكليف قبل الفعل والقدرة مع الفعل

ولا استدعى التكليف ازيد من هذا وثانيا بمنع انه لا تكليف مع الفعل لان

ذلك ليس تحصيل الحاصل قوله ويمكن دفع هذا الايراد الى لا يخفى ان هذا

دفع للايراد بتغيير المذكور اذ لا اختصاص لهذا الكلام بالزمان الثاني ولا

احتياج على هذا الى التزام ان التكليف بايقاع الايمان في ذلك الحال

على ما هو مناط الجواب المذكور اولا فتأمل قوله لم يتحقق الا مع الفعل ولذا

قال الاشعري انها لا تتعلق الا بالطرف الواحد وان القدرة المتعلقة

بالطرف الآخر والالزم وقوع الطرفين فتأمل ولا يتوهم ان هذا الرأي مناف

للقول بان القادر من يصح الفعل والترك منه في آن واحد بدلا اذ في حال

للقول

١١

حصول احد الطرفين وتعلق القدرة المنسوبة اليه به يمكن حصول الطرف الآخر

وتعلق القدرة المنسوبة به بدلا عن ذلك الطرف وذلك كاف قوله وهذا رد على

الاشعرية في قوله الى لا يخفى ان الاشعرية لا يقول بهذا في قدرة الله تعالى بل في القدرة

الى ذكره في العبد فالرد عليهم في بحث قدرة الله تعالى غير مناسب فالاولى ان

لجعله تحقيق للقدرة بانها قبل الفعل تتحقق فتأمل قوله قد ثبت بالاان ليس

شرط كون انتفاء الفعل المناسب في العبارة ان يقول ليس شرط كون الترك متعلق

القدرة كون الترك فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح كونه متعلقا للقدرة

فان الاشتباه لا يقع في ان الانتفاء كيف حاله بل انما يقع في تعلق القدرة

بالترك والعدم وبدل الانتفاء يرفع الاشتباه قوله فان انتفاء الفعل لا يصح

ان يكون لا يخفى ان هذه الشبهة لا خصوصية لها بالقدرة والاختيار المستلزم

لحدوث العالم التي قال به المتكلمون على ما قرره المحشي بل لا خصوصية لها بقدرة

الله تعالى وانما هي شبهة لنفي القدرة مطلقا بحيث لو تمت لدلت على نفي

القدرة التي قال به الحكماء ايضا اي صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات فانه يجري

فيها ان العدم نفي محض فلا يصح كونه متعلقا للقدرة وايضا الجواهر الحادثة

بقدرة الله عدمها ازلي عند الحكماء ايضا فهذا الاعتراض مبني على ان مناط

فيلزم ان لا يكون مقدورا لله تعالى بالنظر الى ذاته تعالى بالمعنى الذي قال به الحكماء ايضا وهذا الجمع صح

اردنا وايضا الجواهر

قوله المستدل من انه لا شيء من الاثر بأثر للقادر على انه لو كان اثر الهادم
لتفصيل الى مراد كل ما هو اثر حاصل قبيل بأثر القدرة على ما حمله المحقق
فاجاب عنه بان تأثيرها هو الاستمرار دون الابتداء كان مناطه على ما هو راي المشهور من
المتكلمين فلا يرد مثله على الحكيم فتأمل ومآل مراد ان هذه الشبهة لو تمت لدلت
على نفي القدرة بكلا المعنيين وبالنسبة الى الواجب اخذ فتأمل قوله
لا يرد الدليل على الاول الدليل على ان العدم ليس مقدورا بالنسبة الى الدليل
الاول فبطريق الاشارة والايماء وبالنسبة الى الدليل الثاني فبطريق
التصريح والغرض الاصلي من هذه الشبهة تصحيح الاول في بعيد عن عبارة المصنف
فتأمل قال المصنف نور الله ضريحه وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة
اقول القدرة قد تطلق على قوة يتمكن بها المؤثر من التأثير في الاثر مع
القصد والشعور فان ضمت اليه الارادة اثر والا فلا ولا خلاف
بين العقلاء من الحكيم وغيره في ثبوت القدرة بهذا المعنى في الجملة للواجب
الوجود تعالى وهي لا تنافي الايجاب والاختيار بل تجتمع معهما فان كان الغرض
من هذه المسئلة بيان عموم هذا المعنى للواجب الوجود بالنسبة الى الكل الممكنات
الذاتية فهو مقصد عظيم لا يتم بالدليل الذي قرره الشارح من ان الامكان علة

للمقدورية

للمقدورية والامكان عام في المقدورية عامة لظهور ضعفه لا لما اورد عليه
انه كما ستعرف بل لانه يرد عليه انه لا خصوصية بهذا الدليل بعموم قدرة
الله تعالى بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذي لا
لا يكون نسبته الى كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة
الى كل احد وليس تحت الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب والتحقيق ان المقدورية
الذي هو معنى مضايف للقادرية امر بين الفاعل والمفعول وكما انه لا بد لحصولها
من عدم اباء المعلول عن الوجود ورفع المانع من قبله عن تعلق القدرة كذلك لا بد لها
من طرف الفاعل من شيئين احدهما قوة يتمكن بها من التأثير والامكان
كل ممكن يمكن صدوره من كل احد وهذا مشترك بين الموجب والمختار والثاني
كون هذا الصدور ليس كالتأثير بل يكون لزومه بسبب الارادة والامكان وان كان
مصحح للمعنى الاول لكن نسبته متساوية الى كل الفاعلين فلا يكفي مجرد المصحح
بل لو حصل الامران المذكوران حصلت المقدورية والقادرية والا فلا
فربما كانت تلك القوة حاصلة بالنسبة الى البعض الممكنات دون البعض كما
نرى من انفسنا بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض مع ان المصحح
الذي هو الامكان الذاتي فلا يستلزم الامكان في الكل حصول القوة المذكورة

في الفاعل الذي ذكرنا انه مشترك بين الموجب والمختار واعتراض الشارح بعد تسليم
منعه ما تبنى على ذلك دفعه بما ذكره الشارح المحقق في تعميم المقدورية بالنسبة الثاني وهو
الى الواجب من انه بلا واسطة او بواسطة وان الامكان علة الاحتياج الى تأثير
الواجب وتأثير الواجب لا يكون بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكره متوجه ايضا
على الدليل المشهور الذي سينقله الشارح فتدبر واعتبر وقد تطلق القدرة على المعنى
الاخص الذي ذكره المليون على حقيقة المختار ولا شك في انه لو قصد
تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية بلا واسطة ثم اقول لو فرض المسئلة
كما هو المشهور يمكن حمله على ان المراد بالعلة دليل اختيار الواجب وهو الحدوث
فالمراد انه لما كان الحدوث عاما بالنسبة الى كل افعاله يكون اختياره عاما
بالنسبة الى كل افعاله والى هذا اشار بقوله لا يكون الغرض تعميم القدرة المشهورة
بالنسبة الى كل الممكنات بل يكون الغرض ان صدور كل افعاله تعالى انما هو
بالاختيار ولا ايجاب بالنسبة الى البعض فهو لا شك في صحة هذا الكلام
وان كان قبل الحدوث بالنسبة الى المسئلة المشهورة كما ان ما حمله المحشي
ايضا كذلك فتأمل ثم لا يخفى ان ما ذكرناه بناؤه على حقيقة المختار بمعنى الاختيار
وانما على ما حققناه في المسئلة من الاولى كما هو المشهور قوله اذا انتفى الذي لم يتصف

بامكان

بامكان القدرة وعن الغير لا يخفى ان المقصود بيان كون الامكان المذكور علة
مستقلة للمقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفات القدرة ولا يخفى ان قوله
اذا لم يتصف به لم يتصف الخ فضح هذا البيان اذ استلزام العدم للعدم
حاصل في العلل الناقصة ايضا بالنسبة الى المعلول فتأمل واكتفى ببعض الكلام
لظهور الباقي فالكلام في قوة انه اذا لم يتصف لم يتصف به واذا اتصف
به اتصف بها كانت علة مستقلة قوله واما قدرته على الاطلاق اي سواء كان
مقرونا بجميع شرائط التأثير او لا قوله لجميع ما هو ممكن سواء كان موافقا للنظام
الاعلى او لا قوله الامكان علة الى جهة الى المؤثر الواجب الوجود وان كان اي المؤثر صح
بالواسطة فتأمل قوله والتأثير لا امكان له الا تأثير المؤثر الذي هو واجب
الوجود بلا واسطة بينه وبين الاثر او بواسطة قوله لا امكان له في صورة
الالي لما بين ان تأثيره تعالى ليس بالالي قوله علة كلية جهة الى المؤثر القادر اي المؤثر صح
الذي دل الدليل على انه قادر فان هذا انما على ما ذهب اليه اهل الحق الشاه
من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض اي اقول لو صح هذا البناء والمنع الزم البيان ط
انه لا يتصور اختلاف نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور
اختلاف نسبة الالي بان يوجد بعض الممكنات لبعض بلا ان يوجد لا يتصور الاختلاف في نسبة الذات

الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا ايراد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما
كما عرفت سابقا **قوله** لا فرق بين المذهبين في ورود هذا اقول لو كان بناء
الدليل على عدم تمايز المعدومات بناء على انه نفي محض كما هو ظاهر كلام الشارح
بل صريحه يكون بين المذهبين فرق قطعي في ورود المنع اذ لا يجري على هذا
المذهب للقول بكون بعض مقدورا دون بعض بل لا يتصور حدوث البعض
والبقاء اذ لا تمايز اصلا وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا
بناء على الوجه ... المبناء وجعل المبنى ما ثبت انه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في النظر
باعتبار العلم بالنفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة فوجه للافرق بين المذهبين
في ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فيدفع
عنهم بما ذكره المعتزلة بان مرادهم من النسبة باعتبار كونه فاعلا مع
قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وحين يصح عموم القدرة على المذهبين
ولا ينافيه مذهب المعتزلة وهذا هو الذي يمكن للمحشي العبد تصحيحه كما ستوقف
قوله اقول على قاعدتها لا يلزم الا جواز ان اي لا يخفى ان مراد الشارح
انه على قاعدة الاعتزال لا محل لقول كذا الا انه يدفع على قاعدة الاعتزال
هذا والمعتزلة قائلون به فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به لا عدم
الالزام

١٤

اللازم في قوله اذ يكفي للالزام عدم منافات قول المعتزلة ممنوعية وان لم يقل به
نعم لو استدل بقول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام فتدبر اللهم الا ان
يقال غرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق من
تخصيص الكلام بما هو مقدور الغير بل غرضه دفع توهم ان قاعدة الاعتزال
والحكمة منافية لعموم القدرة **قوله** هذا لا يوجب توقف صدور ممكن اي
الكلام فيه كالكلام في الشبهة السابقة على قاعدة الاعتزال **قوله** يمكن الزامهم
بان الله تعالى مبدأ لكل الاشياء يريد انه لا يخفى ان هذا الجواب وان كان
دافعا لشبهة الثنوية في بيان الاثنينية الذاتية من توهم وقوع الشر في العالم
بان ما يقع ليس شرا الذي لا اختيار فيه شبهة عدم عموم القدرة المستنبط من
الشبهة المذكورة بان يقال لما كان الله تعالى خيرا محضا فلا يكون قادرا على الشر
المحض والغالب والمساوي والمؤمن ... ليس ... لا يرتبط بهذا الكلام اذ
مدار هذه الشبهة على انه لا يمكن صدوره عنه تعالى فعدم الوقوع لا ينفع في دفعه والظاهر
ان غرض المعلم الثاني دفع توهم الاثنينية الذاتية من توهم وقوع احد الاقسام الثلاثة
المذكورة من الشر لا رفع هذا الاشتباه ولما اعرض عنه نقل كلامه ولا جواب
الشيخ فيما بعده هذه الشبهة الفهم بما ذكره المحشي سابقا في تغيير القدرة ان القدرة

المستجمعة لشرائط النتاج بشروعها **قوله** يدل على علمه بذاته الى آخره اما علمه بذاته فلان كل من
علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعالم بالحقيقة لحيث ان يعلم الموضوع والموضوع
ذاته فيجب ان يعلم ذاته **قوله** فانه لا يظهر الا لاهل الذوق والذوق اشارة الى
صعوبة اتمام هذا الدليل لطريق اهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوته
عند اهل الذوق والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقد يقال انه اشارة
الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ معنى مناط التجرد
المقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره في الواجب
قد وقد يقال انه اشارة الى انه بعد ضم ما قاله الصوفية من انه لا موجود سوى الله
تعالى بهذه المقالة يظهر عموم علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا
ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته **قوله** باحد الوجهين المذكورين الى بان
يثبت اولا علمه تعالى بذاته ثم بواسطته بالاشياء او يثبت اولا علمه مطلقا
[struck] ثم يثبت منه علمه بجميع الاشياء **قال الشارح** واما الذي لم يورده
المص فهو انه تعالى فاعل بالقصد والاختيار لما اتفقوا على ان ارادوا بالقصد
المستلزم للعلم فلا بد من اثباته والاختيار هو المعنى المتعارف المستلزم لحدوث العالم على ما حققه المحقق
ولم يثبت قبل وان ارادوا
بجامع القادر المستلزم [illegible] فانه مخصوص بالمليين [illegible] امكان انفكاك العالم عنه تعالى فلا بد من بيان

الكبرى

15

الكبرى الى آخره **قوله** ولا يتصور ذلك بدون العلم بالمقصود فالقول الحق هو الاول
اي الكبرى وبيان النفع المتعارف م
ويمكن بيان ان حدوث العالم لا يتصور بدونه الا على طريقة المعتزلة فلانه بدون
اي بدون القصد والاختيار بالمعنى المتعارف م
العلم والارادة لو كان حادثا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح للحدوث عندهم هو
الداعي لتفع اي العلم بالنفع واذ لا شعور ولا قصد فلا يتصور مرجح واما على طريقة
الاشاعرة فلان مصحح الحدوث عندهم هو تعلق الارادة في آن الحدوث واذ لا
شعور ولا قصد فلا ارادة فلا يتاتى على الطريقين حدوث العالم بدون العلم لكن يرد القصد صح
على طريقة المعتزلة والاشاعرة
ان العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين وحجيته موقوفة على اثبات
النبوة المتوقفة على علمه تعالى فلو اثبت علمه تعالى بالحدوث لزم الدور فتامل **قوله**
فلانهم ان هذا هو العلم اي لبعض نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد ولذا نفوا الجسب اللفظ
العلم المط قبل الايجاد لظنهم ان العلم منحصر في التفصيلي **قوله** كما ذهب اليه ابن [illegible] فوجب
كما [illegible] نفي العلم التفصيلي نفوا العلم المط كما لا يخفى
جوز ان يكون النظام على وجه الكمال الواقع **قوله** وحينئذ لا يرد عليه ما اورد عليه لان
النبوة لا يتوقف اثباتها على عموم علمه تعالى بل على علمه بالمعجزة الجزئية المثبتة لها ولا يتوقف اثبات الجزئية صح
العلم بها على عموم العلم بل يمكن اثبات العلم بها بخاصة [illegible] وانباتها مثلا يمكن
الالتفات بها في بعض النسخ بها بالضمير المؤنث والظاهر انه راجع الى صفة العلم او
تعدية الالتفات بالى او بالباء سهو وفي بعض النسخ بها بالضمير التثنية ويمكن ان

يكون راجعا الى العلم والقدرة بان يكون البحث عنهما لكن لما كان نفي هذا مبني على بعض عباراته في
هذه الحاشية قوله وجود المحسوس والمعقول اي وجود المحسوس من حيث هو محسوس وكذا المعقول
من حيث هو معقول قوله ليس لها الا ان يكون وجودها لغيرها اي كما يكون في الوجود محتاجا
الى الغير ثابتا له وهو المقارن للمادة او ما يكون حالا في غيره ولذي كان له مجردا
كالصور العقلية القائمة قوله وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته اي وان
ادراك المحسوسية والمعقولية حقيقتهما نفس الوجود للغير اي كيف كان ولذا العكس المذكور
اي قوله وكان وجوده لغيره نفس محسوسيته ومعقوليته اي وجوده كان هو المحسوسية والمعقولية
فلا نسلم ذلك بل الظاهر خلافه ولذي اراد ان المحسوسية والمعقولية لا يصدق عليهما انهما
الوجود للغير وان لو يمكن الوجود للغير لها المحسوسية والمعقولية فلا يثبت به المط
اي ان ما قام لغيره كان معلوما للغير وما قام بنفسه كان معقولا لنفسه اذ يمكن
منع منع لزوم هذا النوع ولذا اراد ان الوجود للمدرك من حيث انه مدرك نفس
المعلومية وهكذا العكس فلا شك في صحته الا انه لا ينفع في شيء اذ اثبات ان تام
بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة اذ قبل اثبات انه عالم كيف يسلم
مدركه والمحملات الخطابية لا ينفع في المطالب العلمية المطلوب فيها اليقين تأمل
قوله وليس للهيولى وجود بالفعل لا يعني انه ليس معنى كون المادة بالقوة الا انه بمحض ذاته

لم يكن

١٧

لم يكن موجودة بالفعل لانه ليس موجودا في نفس الامر والظاهر بالفعل في نفس الامر كما توهم
ان الممكن في حد ذاته ليس بموجود بل معدوم لكن ليس معناه انه ليس بموجود في نفس الامر ولم يتصف
بالوجود بالفعل فان خلافه ظاهر بل المراد انه ليس الوجود مقتضى ذاته اذا كان موجودا
في نفس الامر ولذا لم يكن حصول هذا الموجود ذاته فلا نسلم انه لا يمكن ظهوره الا بما
قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي الموجود بالفعل الذي هو متصف بهذا الوصف
ايضا وهو احترز ثم بالغير ظاهر بنفسه لانه موجود بالفعل لكن حتى يرد النقض بالصورة
الجسمية لانها ما هو موجود لذاته ظاهر لنفسه حتى يلزم النقض بالهيولى قوله وبيان ذلك تتمة
للقول بهذا الحقيقة قوله قد عرفت اي في عبارة السابق وكتبه اي ههنا ولم يبق منك
العبارة وهذه الحاشية قوله ليس بعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى لا يحتاج المقدمة
الثانية الى الدليل بل لا بد من دليل لاثباتها ودليله قوله الكذا قوله
والمعقولات بالقوة التي تحتاج الى التجريد فانه يحتمل ان يحتاج الى تغير آخر ولا يكفي تجرد
تجردها فالترديد غير حاصر ان اخذ قوله كان اي قيد اللحوق الثاني والا لم يلزم
الثاني لا يتم المط قوله فهو اذن معقول بالفعل كان مراده المجردات القائمة
بذاته فانها معقولات واقعا لذواتها والا الصور العقلية المجردة فظاهر انه لا يتم
هذا الكلام فيها قوله فهو عاقل لذاته لانه مجرد بالفعل فهو عالم بذاته لانه لو لم يكن

على كان يتعلق المادة اذ هو المانع عن الحضور عند ذاته الذي هو العلم فيلزم ان لا

يكون الشيء معقولا بالفعل بل بالقوة وقد فرضناه بالفعل هف ولا يخفى ما في هذا

الكلام فانه خارج عن الطور المتعارف في الاستدلال **قوله**

عن اندفاع النظر الاول اذا خذ الشارح في المدّ احد الطرفين عالما والآخر معلوما

ولا شك انه في صورة حضور المعلوم عند العالم لم بوصفية كان العلم حاصلا قطعا

ولا يمكن منع حصول العلم في هذه الصورة وهو ظاهر لكن يرد على هذا منع آخر لا يرد

على المواقف وهو ان دعوى حصول هذا النوع في ذاته تعالى بالنسبة الى ذاته في مقام

اثبات علمه تعالى بذاته مصادرة وقد اشار به الشارح الى شبهة التي يورد على الشبهة الآتية

فتدبر فيه والظاهر ان الشارح ما قصد في الحد عينا وصف العالمية والمعلومية بل قصد

حضور شيء عند شيء والا لكان دوريا بل **قوله** اذ المقصود يكفي منهما حاصل وهو حصول

العلم في صورة الحضور نعم لو كان المقصود بيان حقيقة العلم لا ثبوته يكون لهذا المنع

فائدة واذ ليس **قوله** من حيث اعتبر وصف العالمية والمعلومية في الحد وقد

عرفت فساده **قوله** الشارح دل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اه تقدم الكلام في اول

ما مر في الكلام الشارح وحسبك تحقيقا في تصحيح هذه المقدمة ان العلم بوجه العلة يستلزم

العلم بوجه معلول مخصوص بخلاف العكس وابطال المنع الاخر ولا يخفى ان ما حققه لا يرتبط

قوله خطر ببالك جوابه ان الظاهر ان شبيه الواجب بما من الجواب المجمل لا تشبيه القوة على الجواب لا يكفي في العلم الاجمالي فهم المحشي ان العلم الاجمالي هو مبدأ الانكشاف والقوة عليه كالقوة على الكتابة والتمكن عليه من غير ان يبا شر شيئا منها كما سينقل عنه فان الفاضل كلام يهني ان جعل ذاته بمنزلة المجمل الموجودات فوجه حقيقة وجه في الجملة للموجودات فانكشف في ذاته على ذاته انكشف في الموجودات في الجملة كالجواب المجمل فان حضوره في الذهن حضور المفصل في الجملة فلا يكفي بمحض القوة والتمكن وكذا اعتبار الفارابي فهو الكل في وجه دقيق

بهذا المقام ولا ينفع فان الكلام في علم الواجب تعالى بحقايق الاشياء لا بكونها من جهة

فالحق ان مرادهم بقولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما يفهم من موارد استعمالاتهم

ان تعلق العلم بالعلة بتمامها يستلزم تعقل لوازمها والمعلول من جملة لوازمها فيستلزم تعقله

كما يظهر من كلام بهمنيار وغيره وهذا هو مركوزهم فان تم تم المقصود والا فلا الحكم بان الفاعل

العالم بذاته عالم بما صدر منه بديهي من حيث ان الفاعل الذي هو صاحب الشعور في

نفسه له شعور بما صدر عنه النسبة بالبديهة والى صدر ان بعد ما ثبت انه تعالى فاعل جميع الموجودات

وانه عالم بذاته يمكن اثبات علمه بجميع الموجودات بطريقين الاول دعوى ان العلم بالعلة

يستلزم العلم بالمعلول بان يقول علمه بذاته الذي علة لجميع الموجودات يستلزم العلم بالمعلولات

التي هي الموجودات وهذا هو التقرير الذي ذكره الشارح وهذا التقرير لا خصوصية

له بعلم الفاعل نفسه بنفسه وغيره بل على تقدير صحة المقدمة المذكورة لو كان العالم به

غيره ايضا لزم علم هذا الغير بجميع الموجودات والطريق الثاني ان يقول ان الفاعل

اذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور بما صدر منه النسبة بديهة وواجب الوجود تعالى لما كان

فاعلا عالما بنفسه يكون عالما بما صدر منه وهذا ليس من حيث كون العلم بالعلة يستلزم العلم

بالمعلول بل من حيث كونه ذا شعور بنفسه وهذا لا يجري فيما اذا كان غيره عالما به تعالى فتدبر ومقصود

المحشي الطريق الثاني والآية الكريمة ظاهر في سلوك الطريقة الثانية فتامل **قوله** فعلمه بالعقل

١٧

بعد العلم بذاته الظاهر ان المراد به العلم الاجمالي والمراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار

اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار الذات من حيث الذات ويمكن ارادة العلم

التفصيلي لكنه لا يلائم اعادته ثم بينه بقوله وكثرة علمه اي في العلم التفصيلي قطعا

قوله وكثرة علمه بالكثرة هذا في العلم التفصيلي اما بالصدور الاشياء كما هو المشهور

من الفارابي والشيخ او بالحضور كما زعم غيرهما قوله وهو قوى الجسمانية التي ينتقش فيها

صور الجزئيات الظاهر ان النفوس المجردة الانسانية وما فيها ليست داخلة تحت علمه

في هذه المرتبة لانه قيده بانه ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وكانه عدها

من المرتبة الثانية ولذا لم يذكرها وجعلها من المرتبة الرابعة بعيد وكيف يكون ادونك

من القوى الجسمانية مع ان ما فيها ليس مما يمكن عدها من المرتبة الرابعة التي هي التفصيل

المحض قوله لزم ان يكون جميع الكمالات الواجب اه لان الجميع معلول له فعلمه

بذاته مستلزم لعلمه بالجميع فيلزم التسلسل لان هذا المعلوم العلمي معلول له فلابد من

علمه بالمعلول العلمي فيتسلسل او ينتهي الى علم ليس معلولا له فيكون عينه لان كل ما هو

غيره كان معلولا له وكونه عينه باطل لان حضور المعلول غير حضور العلة قوله

ولا يلزم المثل الافلاطونية اذ المثل الافلاطونية هي الصور العلمية القائمة بذواتها

لا الموجودات العينية قوله ولا محذور في احتياج الواجب بالذات اي لا الحقيقة

هذه العلوم العلمية معلولة له

بالعلوم اه

انه

18

انه ليس هذا احتياجا للواجب الى الغير بالحقيقة بل انما هو لاجل كون

هذه الصور محتاجة في الواجب الوجود الى ذلك المبدأ ان وجودها

وجود في شيء آخر كالاعراض مثلا فاطلاق لفظ الاحتياج بطريق

التسامح تعالى عن ذلك قوله فان قيل ما صدر عنه الصور لم يصير

حاصلة في ذاته تعالى او قائمة بانفسها كما هو مذهب افلاطون وعبارة

بهمنيار بعيد الاول قوله كون واجب الوجود بذاته بهذه العبارة والتي بعدها الدفع توهم الاستكمال

بهذه الصور قوله بل كان انه حيث تصدر عنه هذه اللوازم يعني ان هذه الصور وان

كانت موجودة فيه لا باحد الوجوه المذكورة المنفية لكنه كان تعالى لا من حيث وجودها فيه بل

من حيث انه مصدر لها وعالميته تعالى المنفية عن هذه الصدور لا وجودها وان كان وجودها

واقعا ايضا لغير الا ان المذكورة فرضه ليس نفي الوجود او فيه مطلقا اذ صرح اولا ان اعراض

موجودة فيه بل غرضه ان عالميته وكماليته من هذه الحيثية بل من حيثية الصدور وليس هو

عالما لان له تلك الصور اي وان كانت له تلك الصور لكن العالمية ليست لاجل كونها له بل

لاجل كونها منه قوله فان جميع الموجودات العينية اه الصور المذكورة العلمية

على هذا المذهب ليس مسبوقا بالعلم المغاير لكن الموجودات العينية في هذا المذهب مسبوق

بالعلم المغاير قوله بالنسبة الى الجوهر العقلي فكانه هذا فطرة الحق في نفي الاختيار

العلية

قال ولذا كانت اعراضا موجودة فيه اه

اي الجوهر الاول اه

اي نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العقلي

بالنسبة الى الصور التي ليست موجودات عينية حيث لا يكون مسبوقا بالعلم المؤثر كما
في المذهب الاول **قوله** بالاثرة ويمكن ان يكون الاثرة في قوله والتغاير اعتباري
اي بعد اعتبار بالنسبة الى الصور كما
كما قال المحشي سابقا في بيان العلم الاجمالي ان في الشهود العيني الكمالي كان ذاته تعالى عالما
بذاته وبجميع الموجودات وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو باعتبار ويمكن
ان يكون الاثرة في قوله ولهذا يسمى العلم صورا مؤثرة للمعلومات لان العلم الذي هو
عين المعلومات لا يكون متقدما ولا بد ان يكون العلم المقدم على القدر فهو العلم الاجمالي حيث نفى
الصور لكن هذا لا ينافي ما سينقل عن المحشي ان هو العلم الفعلي منه تعالى من حيث انه علم
اي قوله الاثرة في قوله ولا يستدعي العلم الخ
به مقدم عليه من حيث هو معلول له تعالى وانه لا يثبت العلم المقدم عليه سوى ذلك فتدبر
ويعلم تغايرهما باعتبارين اي اطلاق الكل على الاول والثاني باعتبارين فان الاول [illegible] صح
باعتبار التمكن والثاني باعتبار حصول المتمكن منه وكذا الحال في العلم **قوله** فهو بالاعتبار الاول كعلمه
اي علمه بالغير باعتبار الاول اذ لا يصح العلم بالغير في حد ذاته الا بمعنى التمكن لا علمه بذاته
فانه يصح باعتبار الثاني **قوله** والعلم بذلك الاعتبار مشكل اي لا يصح استحضار الغير
بدون صورته الذهنية او الى رجعته ولا يكون هذا العلم ذاتيا للعالم اي ثابتا في حد ذات
العالم بدون اعتبار القيد وحصوله **قوله** وكذا التغاير بين العالم والمعلوم علمه اي
وكذا التغاير بين العالم في علمه تعالى الاجمالي المقدم على ايجاد الممكنات اعتباري

فيكون

فيكون جوابا عن السؤال بان العالم بما ينكشف عليه المعلوم والعلم هو سبب الانكشاف والحكم
بانه عينه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك **قوله** للمعلومات بذات
التي هي الموجودات اي المعلومات لحصول اثر به عن المعلومات بالتبع كما في علم الواجب
بذي الصورة بسبب حصول الصورة في الجوهر الاول مثلا فان العلم في الصورة المذكورة مؤثر
للمعلوم بالذات لا بالاعتبار **قال الشارح** قلنا هي نفس نسبة منهما وبين المعلوم و
نسبة اخرى بينها وبين العالم ان كان مراده انها ممكنات في صورة اتحاد العالم والمعلوم
فهو غلط لان احد الطرفين في النسبتين المذكورتين هو نفس العلم على تقديرها والطرف الآخر
في احدهما العالم وفي الآخر المعلوم فاذا اتحدا فكيف يحصل النسبتان لان مناط تغاير
النسبتين تغاير الطرفين ولو في الجملة ولو قلت بكفاية التغاير الاعتباري فهو الجواب
الذي ذكر بعد التسليم فيلغو ما في الكلام ولئن كان مراده انهما ممكنان في صورة تغاير العالم
والمعلوم فلا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في صورة اتحاد العالم والمعلوم كما في علمه
تعالى بذاته فتدبر ثم لا يخفى انه يرد على قوله واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينه
النسبة الاولى بين النسبتين اعني بالنص بينهما ان اعتبار النسبة سواء كان
بالعرض او بالذات يقتضي تغاير الطرفين في الجملة فيستلزم تغاير العالم والمعلوم البتة فلا
يلائم هذا الكلام اصلا الا [illegible] لحديث التغاير الاعتباري فظهر ان الجواب

ما ذكره المص وكان ما في الكلام لغوا محضا ولان تمكين منع وجوب التغاير بالكلية حتى بالاعتبار
كما فعله الشارح مع التسليم مع اعترافه في اثناء الكلام بخلافه نعم يمكن توفيق الدليل
بعلمنا بانفسنا والحق ما ذكره المص **قوله** فاشار الى هذين القولين القول الاول
هو ما ذكره بقوله الى قوله كالحياة والقول الاخر ما ذكره بقوله ولا يلزمني ان يكون
محلا للصورة العلمية شرط في تعقلها **قوله** اشد تاثيرا اي قول الاشدية على هذا
المعنى يكون وصفا للحصول الحال معلومه اي هذا الحصول تاثيره في الانكشاف اشد من تاثير
ذلك وهذا لا يقتضي كون نفس هذا الحصول اشد في كونه حصولا لغيره من ذلك اذ ربما
يكون ان الاضعف من شيء اخر مع انه تاثيره في تحصيل امر اشد من تاثير ذلك الاقوى
في تحصيل ذلك الامر لمناسبة خاصة وعلى المعنى الثاني يكون الاشدية وصفا للحصول نفسه
وبهذا امتاز المعنيان فتامل **قوله** كما في ادراك النفس الانسانية الظاهر لم يكن مثالا
للمثبت بل يكون مثالا للحضور عند المدرك فان الصور الخيالية والحسية حاضرة عند
النفس الناطقة ويمكن ان يكون مثالا للمنفي فان الصور الخيالية والحسية مدركة الا
بحصولها في القوى الجسمانية المركوزة ادراك النفس الانسانية ادراك قوى النفس وهو بعيد
فتدبر **قوله** ولا نزاع ان هذا لا ريب فيه انه خارج عن القانون لا ان المص في هذا
موجه والمذكور سنده ويكفي الاحتمال فاذن لا يعرف عنه متعلق ذرة ليقل ههنا

بالجزئيات

[illegible]

بالجزئيات المادية المتشكلة قبل حدوثها اذ لم يتحقق هو حتى يكون حاضرا في سلسلة
الموجودات الحاضرة ولم توجد صورتها في الجواهر العقلية على ما هو المشهور من امتناع حصول
صورة المتشكل الا في آلة جزئية متجزئة جسمانية فلا بد اما القول بانتفاء العلم الاجمالي
او تجويز حصول صورة المتشكلات في المجردات **قوله** انما هو مسبوق بعلم اجمالي
المذكور وعلى هذا فيما ذكره بقوله في عبارة شرح الاشارات انه عين الصادر الاول
والتغاير بينهما اعتباري كالتغاير بين ذات العلة والعلم بنفسها فالمراد بالعلم
المقدم على الايجاد هو العلم التفصيلي الذي مع الايجاد فتامل **قوله** لكنه بالنسبة
الى الصور الثابتة الغرض من نقل كلام الشيخ استشهاد انه لا بد من العلم المقدم
البتة وان القوم قالوا به فلا بد من تصحيح على مذهب المص ايضا فصحح بما ذكره في التحقيق
قوله وبذلك التحقيق سنح فرق يعلم منه احوال الصورة الثابتة بالنسبة الى الباري
ما هو المطابق علم واجب الوجود بالنسبة الى الفعل الذي هو المطلب ظاهر **قوله** و
اذ في عباراتهم فان مرادهم من الايجاد الوجود في تعريف العلم الموجودات الموجهة
نظرا ما وقع في عباراتهم من ان المراد من حصول الصورة في تعريف العلم الصورة الى صفة
كذا فيد الظاهر انه اشارة الى ان مرادهم المص ان العلم التفصيلي هو الموجود المنكشف
والعلم الفعلي الذي صرح القوم بتقدمه وعبروا عنه بالايجاد المنكشف هو العلم

الاجمالي فلا منافاة **قوله** وزوال ذلك العلم اقول لا شك ان كلا من الحوادث المتغيرة
له اختصاص بزمان وهو ظرف وقوعه فاذا فرضنا ان اليوم الذي هو وقت تمكين
هذا الظرف لوجود حادث معين فنقول الذي ان تاملت وجدت هناك معلومين احدهما
كون هذا الجزء من الزمان ظرفا لهذا الحادث وهو معنى حقيقي لا يتعدد بتعدد الزمان وغيره
فانه اذا كان وجود زيد مثلا واقعا في يوم الجمعة يصدق دائما ان يوم الجمعة ظرف لوجود
زيد وهذا لا يمكن تغيره وزواله في الواجب تعالى شانه بل في غيره ايضا لو كان عالما بالسابق
واللاحق الا بالنسيان وشبهه وشبهه لا يتم في ثبوت مثل هذا التغير وهو الذي
ذكره المحشي ونفاه والثاني كون هذا الجزء من الزمان هو الحالي من الآن عندنا مع الحادث
المخصوص لحين الذي قبله وبعده ولا شك في تغير هذا المعنى والعلم به في حقنا اذ بعد يوم
الجمعة التي فرضنا انه وقت وجود الحادث لا يصدق ان الحاضر عندنا الآن هو الحادث
المذكور مع يوم الجمعة اذ الحاضر الآن هو يوم السبت مثلا مع ما يوجد فيه وكذا قبل يوم الجمعة
وهذا الظاهر وغرض الشارح في تقرير الشبهة اثبات التغير في هذا المعنى في حقه تعالى لا المعنى
الاول ولا يخفى توجيهه بمثل ما ذكرنا في حقنا لانه اذا حضر يوم الجمعة مع دخول زيد
الدار فيه مثلا عنده تعالى فحصل له تعالى العلم بالمعلومين المذكورين كما عرفت فاذا
انقضت الجمعة وحضر يوم السبت فالكلام في المعنى الاول وانه لا يتغير ولا المعنى الثاني وهو

الآن هو

٢١

الآن هو يوم الجمعة التي دخل فيه زيد الدار كان ما قبله لزم الجهل لان الآن يوم السبت
لا يوم الجمعة وان تغير لزم التغير وهذا الى هو موجب لا يرفع الا بالجوابين المذكورين في
الكتب الصحيحة فتسليم التغير المذكور وانه تغير في الاضافات كما قال وتغير الاضافات
ممكن والثاني ما نقل الشارح عن الحكماء انه ليس بالنسبة اليه تعالى الآن وكان وسيكون لو تم ولا يستلزم
الجهل بالتغيرات المذكورة اللازمة للحوادث قطعا وما ذكرنا في تقرير الشبهة هو صريح
كلام الشارح حيث قال علم ان زيدا في الدار الآن وغرضه الاشعار بالمعنى
الثاني ولذلك لم يقل انه علم ان زيدا في الدار يوم الجمعة فانه موهم للمعنى الاول وكان
غرض المحشي في التقرير المحل الذي ذكره بقوله ويمكن تقرير الدليل الى ما ذكرنا لكن ما قال انه
يمكن حمل كلام الشارح عليه بصعوبة على الاحمد نظر اذ لو كان هذا هو مراد المحشي فهو الظاهر
من كلام الشارح لا ما حمل المحشي كلامه عليه اولا واعترض عليه فتامل وقد يتوهم انه يرد على المحشي
انه كيف يقول انه لا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود تعالى وقد قال ان علمه تعالى
حضوري ولا يخفى انه بزوال الحضور بمضي الزمان والعدام ما فيه اقول وجه التوهم
تركيب الشبهتين وهو شبهة تغير علمه تعالى وشبهة كيفية علمه بالمعدومات وقد صح
سابقا كيفية علمه بالمعدومات بطريق حضور صورها في الجواهر المجردة او بنحو آخر
والى ان ذلك مقام آخر قد سبق والكلام ههنا في لزوم التغير سواء كان العلم

حصوليا او حضوريا فتأمل قوله لان ذلك التغير العلم بالخروج في الآن الثاني
او على الاطلاق قوله لا يستلزم الزوال المذكور اي المذكور اولا الى شيء وهو
ان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المعدوم او في شيء من الازمنة قوله ولا
عدم البقاء اي بقاءه في الدار في الآن الباقي ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا
التقرير بان يقال خروج زيد من الدار مثلا جزئي ولم يغب عنه تعالى في آن حصوله في
الدار فان غاب عنه تعالى في ذلك الآن لزم التغير في علمه تعالى وان لم يغب لزم الجهل
فيكون مراده من الزوال زوال الحالة التي هي عدم الحضور في الآن الاول وانتقاله
الى الحضور والاكتفاء بالبقاء بقاء عدم حضور الخروج مثلا الى الآن الثاني وهو حينئذ
تصح منه قوله ليس مقتضى كلام الشيخ نفي الكثرة في الواجب مطلقا حتى يلزم كفره بل
نفي الكثرة فهو على نحو التجرد والاساس في اثبات الكثرة على نحو التعقل ولهذا
قال هذا ما لحسن والالطف فرحمه الله قوله ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متفلسفي
الفلاسفة آه هذا ما اتفق عليه التحرير ان المحقق الدواني وصدر المحققين قوله
ولو كان هذا المذهب عندهم لاشارة اليه ذكره المحقق في حاشيته القديمة على مبحث
الشيخ حيث قال ونقل توهم انه يخبر ثم لخص هذا الامر في الماديات لكونه ماديا
لا لحجة فيلزم ان لا يحصل العلم بالمبادئ العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم

يقولون

يقولون علمه تعالى بالجزئيات انتهى وغرضه منه دفع حديث المادية بانه لو لم يكن ماديا لم يلزم عدم علمه تعالى
به على الحكماء ولكن لم يكن له مهية كلية اليه كما حسنه المتأخرون بناء على ما حرره المحقق الظاهر
ان آخر كلامه من نفي الى شيء من انه يجوز ادراك المجرد من حيث هو جزئي والاحساس انما هو
طريق ادراك الجزئيات المادية فاذا فرض ان هذا الشخص بزعم الكثرة جزئي مجرد لا يلزم عدم
علمه تعالى به على زعم الحكماء فقولهم بعدم علم الجزئيات على الوجه الكلي لئلا يلزم الاحساس مختص عندهم
بالجزئيات المادية فلذلك قال ان هذا الامر مادي حتى يلزم عدم علمه تعالى به على الحكماء
فتأمل قوله بمعنى حصول صور الجزئيات اي من حيث هي جزئي وهو كونه نحوا من الحقيقة في
بهم لنقوا غير المجردات حيث اخس كما في الماديات لا لادراكها على رسم هذا التوجيه قوله فهو مدرك
له تعالى بالطريق التعقلي قال صدر الحكماء في حواشي التجريد مثلا اذا علمت لنحو ما طبيعة علمته
بالحس فلنقل مثلا قطرة ما مقدرة بالمقدار الكذائي في الآن الفلاني لا يزيد ذلك
حتى يدرك المني لطلب قطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة
بها في الحس فتصورك القطرة المذكورة يمنع الشركة وتصورك حينئذ لا يمنع الشركة مع ان
المتصور واحد قوله وذلك انما يكون بالاطلاع المتصور اذ في الحصولي لا بد ان يكون المعلوم
بالذات اي الصورة اي صدق لاحدهما غير المعلوم بالذات للآخر لامتناع حصول صورة
واحدة لكل منهما بل لا بد من التعدد قطعا قوله ومنه ما يقاربه صريحة ليس لجواز تعدد

الحضور باعتبار رفرفه يكفي للادراك مثلا حضور عند آلة يكون لجسمه جزئيا عنده من حيث
هذا الحضور عند المجرد حضور آخر عند المجرد يكون لجسمه كليا كما في الصورة فتفهم **قوله**
وهذا الاحتمال لا يلائم ما فيه كان مراده انه يلزم كون المعلوم بالذات الصورة التي هي
لا احدهما متأثرة للمعلوم في الماهية وهو خلاف المذهب المنصور من كون العلم عين المعلوم
حقيقة والذات **قوله** لا دخل له في تصحيح التوجيه لان علمه تعالى يكفي على هذا بالصورة
المقدسة على الايام الذي لا يستلزم التغير بزعمهم فيلزم ان يعزب عنه الاشياء باعتبار الوجه
العيني الذي فيه التغير والنوع من التاويل المذكور تصحيح علمه المذكور بنحو لا يعزب عنه شيء
اصلا ولا يلزم التغير **قوله** وثانيها ان يكون التشخص المذكور اي التشخص الذي يكون معلوما
للعالم مع الاختلاف بحسب الكلية والجزئية يكون معلوما لاحدهما بالذات وللاخر
بالعرض وذلك قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون فرض الشركة بالنسبة الى من هو
معلوم له بالذات وعدم الشركة بالنسبة الى من هو معلوم له بالعرض والثاني ان يكون
بالعكس وبالنظر الثاني اي بعد التامل يظهر بطلان القسم الاول لظهور امتناع كلية التشخص
المعلوم بالعلم الحضوري من حيث هو كذلك مع جزئية الصورة التي هي منه والقسم
الثاني في حكم الاحتمال الثالث في انه لا يصلح لتوجيه كلام الشارح على هذا الاحتمال ايضا
يكون علمه تعالى بالصورة فيعزب عنه الموجودات العينية باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير

والفلاسفة

قوله والفلاسفة يمنعون عن ذلك بخلاف المتكلمين فانه التزم التغير ولا فساد فيه لانه تغير
في الاضافات **قوله** وورد عليه ما اورد على صاحب الشق الاول اي عدم علمه تعالى بالموجودات
العينية من حيث انها موجودات عينية وهذا كفر بزعمه **قوله** لا دخل له في حكم الزمان او
غيره لان الكلام في العلم باعتبار الوجود العيني وعن مسلم المحقق لا ينفع ذكره فيه وقد عرفت
قوله لا الحكم بالعدم على شيء في ذلك غير مسلم نعم هذا مسلم في المكان لانه قار الذات
وليس حال الزمان ما ينطبق عليه من الحوادث كالمكان وما فيه لان الزمان ليس قار الذات
وكذا الحوادث المتبدلة بتبدل الزمان **قوله** اذ المراد بالحضور حضور من كان في شانه
العينية هذا دليل على انه لا يتصور الحضور بالنسبة اليه تعالى واما العينية فلانه لا يتصور بالنسبة
اليه العينية المطلقة المستوفية لجميع الازمنة فالمراد بالعينية المطلقة نظرا الى ما يستلزم في العدم
المطلق ولا يخفى التكلف في هذا التوجيه وكل ما سيقول في توجيه كلام المحقق **قوله**
لانه ليس بزماني اي ليس لله تعالى زمان لا يختص هو به تعالى حتى ليس هو تعالى في غيره من الازمنة
قوله غير مختص باحد من الازمنة بل هو تعالى موجود في جميعها لا بمعنى انه لا يتغير الزمان
كما هو الظاهر من العبارة **قوله** اي وجوده تعالى المخصوص اذ قد عرفت انه لا يمكن
وجوده مخصوصا بزمان بحيث يكون تعالى معدوما في غيره تعالى عن ذلك **قوله** والمقصود
انه تعالى منزه عن ان يلحق بعض الازمنة ماضيا اي ليس بحيث يوجد في بعض الازمنة

قبل وجود الواجب فلم يدرك الواجب حتى يكون ماضيا بالنسبة اليه تعالى فهذا المعنى وكذا
بعضها لا يوجد بعد وجود الواجب تعالى حتى يكون مستقبلا فلا يكون الزمان الذي مع وجود
الواجب تعالى متصفا به حتى يكون حالا لا ماضيا ولا مستقبلا بل يكون ذلك الآن فان وجوده تعالى لا قبل
له ولا بعد له بل ازلي ابدي فلا مضي له ولا حال ولا استقبال بهذا المعنى وان يوجد
هذه المعاني الثلث باعتبار تغيرات الزمان لكن غرض المص نفي الثلثة بالمعنى
المذكور عن الواجب لا بالمعنى المنوط بتغير الزمان هذا مقتضى المحشي ولا يخفى بعده عن عبارة
المص **قوله** انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية لا يخفى التكلف في ما حمل كلام المص عليه
والظاهر انه نقل كلام الحكماء على مذهبهم وتحقيقهم كما هو دأبه وان لم يكن موافقا لمذهبه
والتحقيق الذي هو عنده للحق هو ما اشار اليه بقوله ويتغير الا … ممكن واشار اليه
الفن في آخر عبارة المنقول من شرح الرسالة **قوله** لحيث وجهين الاول انهم لا
يجوزون التغير في العلم التفصيلي الثاني ان الشيخ صرح في الشفاء بانه لا يجوز ان
يكون الواجب الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها عقلا زمانيا محضا **قوله** ولا يخفى
ما فيه اي لزوم عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة باعتبار وجوداتها العينية التي فيها
التغير قطعا وانما الكلام فيها **قوله** لا يخفى كلام الفاضل بالتاويل الذي ذكره المحشي
لكلام المص … فيكون المراد انه يعلم جميع الجزئيات كما يعلم الكليات … لكن يشتبه

باعتبار

باعتبار معلوميته كما انهما وان كان يتفاوت كيفية العلم باعتبار التغير وعدم التغير ولكن هذا
بانه صرح بعض الفضلاء بان هذا العلم بالجزئيات لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات فكيف
يرجح القول المص على ما حمله المحشي من انه قبل التغير الآن لحمل قول بعض الفضلاء لا يتغير
اي ليس علمه كعلم الممكنات المختص ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون ما هو قبلهم وبعدهم فيتغير
علمهم بمعنى انهم عالمون ببعض الاشياء ثم بعده لا يعلمون شيئا آخر والواجب الوجود يعلم
الكل فلا يتغير في علمه **قوله** مختصا ببعض الازمنة المعينة لكون المعلوم باعتبار الحضور زمانيا لا يوجب
كون العلم به زمانيا وهذا آخر العي … **قوله** الماضي زمان وجوده والمتكلم اي التيقن وجوده
والتكلم به فيبطلان هذا العدم اختصاص من وجه تعالى به الى العدم اختصاص التكلم به فالمراد
انه ليس ان يختص كقوله تعالى به مع ان وجه اليقين مخصوص به فلا بد من ملاحظته معه وكذا
العبارة الآتية **قوله** ولا ينسب مذهب المص فانه قائل بحدوث العلم الزائد على الذات
بزعم المحشي لانه قائل بانه حضوري فحدث بحدوث الممكنات **قوله** والقول بالانكار في
اي لا يخفى ان القول بحدوث الانكار في ليس كفرا بل الكفر اصل الانكار في الحكيم
لا ينكر الثاني بل الاول وهو الحدوث واثباته لكفار ان يكون كفرا **قوله** لحيث لا خفاء
فيه فانه يتغير لحيث الوجود الى رجوع والحضور قطعا **قوله** فهذا التاويل لا يناسب مقتضى
عبارتهم اي التاويل بان غرض الحكيم من عدم التغير هو المعنى الثاني من انه لا يتغير كما في

وقته ولذلك كان قابلا بالتغير الحادث كما ذكرت في كليم لبس بل لما ذكرت فقال
ان هذا التغير مناسب لعباراتهم فانهم صرحوا ببعض ما ذكرناه من العلم الحادث والمتغير قطعا
وليس كلامهم مجملا حتى يقبل هذا التاويل ان هذا التاويل غير مرضي عند المص لان المص
قائل بالتغير وهذا مبني على عدم التغير الا ان يحمل على ما ذكرناه فتامل قوله من لوازم عدم
التغير في العلم القديم فان ما وقع من الحوادث في العالم والتغيرات فهي مستندة الى علمه
القديم المقتضي لحدوث المتغيرات على الوجه الذي وقعت فهذا التغير من لوازم عدم
تغير ايضا هذا العلم الغير المتغير اذ لو جاز تغيره لجاز تغير مقتضاه فهو هذا التغير
الواقع فظهر ان هذا التغير وقع لعدم ذلك التغير وتدبر اقول لا يخفى ان القول
باستناد التغيرات الحادثة الى العلم القديم مبني على اثبات العلم الاجمالي القديم كما في
التفصيل القديم كما هو رأي المص مشكل جدا اذ لا اثبات في العلم الاجمالي فكيف
يستند التغيرات اليه فتامل قوله الا ان بعضهم ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل
وقوعها اقول تقرير الدليل على ما ذكره الشارح لا اختصاص له بالحوادث بل لو تم لدل على
انه تعالى لا يعلم الممكنات مطلقا سواء كانت قديمة او حادثة اذ مناط الدليل استلزام
وجوب الاشياء من علمه تعالى لو علم وانه لا يجتمع مع الامكان ولا دخل للحدوث في ذلك
والجواب على التقدير ان الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي فالصواب ان يقال

قوله المص

الاولى ان الحمل [illegible] مطلوب [illegible] ان [illegible] غير [illegible] ان الاولى [illegible] [illegible]

قول المص ره اشارة الى دفع توهم ان الوجوب المستنبط من علمه تعالى ينافي الامكان والاختيار
كما توهم بعضهم ولا خصوصية بالقديم والحادث قوله لجواز ههنا وجوه الاول ان حاصله
ان المستدل جعل علمه تعالى واسطة للاثبات بالنسبة الى الوجوب لا واسطة للثبوت فمنع كونه
علة للوجوب لا يضر المستدل وبهذا اشار بقوله وقد دل البيان على وجوبه فلا يتوهم علمه تعالى
بل جعل علمه دليلا على وجوبه ان كانت علة ولا يلزم من كونه الخ دليلا كونه علة فلا يضر
نفي العلية المخصوصة وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص كيف عرض المحشي الاعتراض
على ان رح يكون جوابه بملاحظة قوله صح انه على سبيل التنزل والتسليم فلا يقدح كونه صحيحا قوله
موافقا لمذهب المص بل غرض المحشي اظهار عدم الملائمة وانه لو امكن الحمل على ما هو التحقيق بلا جدل
ولزم ان ذلك فتامل قوله والى هذا اشار بقوله ويمكن ان يمنع الوجوب الى الوجوب بالنظر الى
الاسباب الاولى ومن جملتها ارادة الله تعالى وعلمه تعالى والامكان بالنظر الى الاسباب القريبة
ومن جملتها ارادة العبد قوله ومؤيد لقول من قال صفات الحقيقة عين ذاته لانه ليس له صفاته
تعالى مثل صفاتنا الزائدة بل ليس له تعالى الا كونه واهبا لهذه الصفات فلا يتصف حقيقة فانه
به وانما هو الذات البحت الواهب لهذه الصفات وهذا هو المراد من عينية الصفات قوله
ولنعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام ولعل مراد الحديث ان لا يفهموا ان
الله تعالى موصوف بما وصفتموه من العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك بالمعنى الذي فهمتوا

هان نفي الصفات لان كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق اي حادث ممكن
مصنوع مثلكم اي في الامكان والحدوث والاحتياج الى المادة مردود اليكم اي في الحقيقة
انتم مرجع هذا التمييز فلا ينبغي الاعتقاد بانه تعالى موصوف بمثل هذه الاشياء بهذه
الانحاء التي ميزتموها بل حالكم في هذا كحال النمل الصغار في العقلاء لو وجدوا ان
الله تعالى واهب العلم والقدرة والحيوة وقصدوا توصيفه تعالى بما هو الاشرف
عندهم وصفوه بهذه الصفات الا ان في نفس الامر لا يوصف تعالى بهذه الاشياء
بل له الطرف الاشرف في جميع الامور وان لم نعلم انه باي نحو وما هو هذا الطرف
الاشرف والغرض من نقل هذا الحديث في هذا الموضع تحقيق معنى توصيف الله تعالى
بالطرف الاشرف الذي فيما نحن فيه هو الحيوة ويرتفع بهذا الحديث القول بزيادة
الصفات لان مضمون هذا الحديث نفي هذه الصفات ويؤيده القول بالعينية قوله
في صدر الدليل ان الكراهة التي هي امر اي اقول على هذا لا يكون القدرة الا صفة زائدة
على الذات بل ليس شيء من الصفات حينئذ زائدة على الذات فان الصفات كلها عين
الذات عند المص فلا وجه لحكمه بان الارادة ليست زائدة على الداعي دون القدرة وسائر
الصفات المذكورة والى ما مر في الكلام في الصفات المتغايرة بالاعتبار وهو لا ينافي
عينية الكل للذات تعالى شانه والا يلزم ان يكون البحث في الصفات واثباتها ونفيها

ليست صح

على مذهب

على مذهب العينية لغوا محضا فلا بد للمص من اثبات ان الارادة ليست مغايرة للداعي بالاعتبار
ايضا وليست اعتبارا آخر للذات سوى الداعي في صدد اعتراض الش على المص ان ما ذكرت
في الش او تعدد القدماء يرد على زيادة الارادة على الذات عند كل على عينها للذات
دفعا للمفسدة ولا يلزم منه ان يكون عين الداعي كما لا يلزم في عينية الصفات للذات ان يكون
بعضها عين بعض حتى لا يتعدد الصفات بالاعتبار ايضا ولا شك ان كلام المحشي الش في
موضعه فتأمل واعلم ان ليس كلام الش على انه اعتقد ان المص قائل بزيادة الارادة
كما توهم المحشي في كلامه وشاهد رايه في بحث القدرة فراد انه الى شبهه بل مراد الش ان هذا
الدليل يدل على عينية الارادة للذات لا للداعي والمط هو الثاني وهذا الجواب في المحشي ومما يدل
على ان ما ذكره غير مقصود للش ان المص قد حكم بعدم زيادة الارادة على الداعي في الممكنات
ايضا حيث قال في مبحث الاعراض من هذا الكتاب ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم ولا يخفى ان ما ذكره المحشي في الش ويدل الحق منها
لان عينية الصفات للذات عند المص لا يكون الا في الواجب لا الممكن اقول يمكن توجيه
كلام المص بان مراده ان الارادة التي قلنا انها مخصصة لما كان عين الداعي
الذي هو العلم بالنفع بل الذات ايضا عينها لانه علم بالنفع لكن عين الذات مطلق لا لان
الذات من حيث اعتبار كونه علما بالنفع لوجود حادث في وقت معين وبدون ملاحظة

ان بعض الاوقات يصلح للصدور بسببها دون الجميع الاوقات والممكنات على السواء

كما ذكرنا اوله وعموم قدرته تعالى والارادة لا يكفي لتهيئة الجميع على السواء فلا يكفي

عين الذات من هذه الاعتبارات المذكورة فاذا لم يكف عين الذات بالاعتبار المذكور

ايضا الذي يسمى بالداعي كان مغاير للذات مطلقا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء

ولئن كان حادثا يلزم التسلسل ولما صدر ان المص والمعتزلة قالوا لا بد لترجيح الفاعل المختار

سوى ذات الفاعل من امر مرجح لوجود الفعل على عدمه ومن تركه فهذا المرجح ليس من طرف الفاعل

بل لا بد من حصول اختلاف خارجي حتى تختلف نسبة الفاعل الى الاشياء باختلافه وملاحظته

والعلم به من طرف الفاعل واذا لم يكن ذلك لم يكن اقدام المختار على الفعل عندهم ويسمون

العلم بهذا المرجح وملاحظته داعيا وقالوا ان هذا العلم هو المخصص للايجاد في شيء

ووقت دون وقت وباعتبار اختلاف معلومه المختلف بحسب اختلاف الاحوال والكرات

في نفسها يسمونه بالارادة ايضا اي المخصص المذكور واستدل المص على ان هذا العلم

هو المخصص المذكور لا شيء آخر بانه لو قطعنا النظر عن هذا العلم بالمعلومات المختلفة الذي

هو في الواجب عين الذات وكان المخصص غيره وقد ذكرنا انه لا بد في المخصص من اختلاف

النسبة حتى يصلح للتخصيص والذات الاحدي من غير اعتبار علمه المختلف نسبته باعتبار

اختلاف المعلومات لا تختلف نسبته الى شيء من الاشياء فلا بد فيلزم كونه امرا خارجيا مغايرا

للذات

للذات فان كان قديما يلزم تعدد القدماء ولئن كان حادثا يلزم التسلسل وعلى هذا لا يرد

عليه ما اورده الشارح من انه لا دخل لكون الارادة عين الداعي او غيره في لزوم الفساد من

برهان من زيادة الارادة فان كانت زائدة يلزم الفساد الا والا فلا فلم

يفترقا بزيادتها فلا فساد عليه سواء قال بانها عين الداعي او لا انتهى وذلك لانك قد عرفت

ان كونها غير الذات اي حتى بالاعتبار يستلزم كونها غير الذات مطلقا فيلزم الفساد

فتامل ولا يخفى ان المص لم يثبت في قوله وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد سوى وجوب تخصيص

تخصيص الايجاد بشيء دون شيء ووقت دون وقت وسماه بالارادة واستدل على انها

نفس العلم بالنفع ولم يثبت عنده شيء سوى المخصص المذكور لكنه وعزم من يوجب انه غير

الداعي ادعوه والى هذا ان ما ثبت عند المص انه لا بد منه للتخصيص وسماه بالارادة ثبت

انه هو الداعي لما ذكرناه من الدليل ولم يثبت عنده امر زائد من ذلك حتى ينظر انه اي شيء وهي

اثبت شيئا آخر زائدا على المخصص المذكور كالميل والعزم وامثالها وسماه بالارادة

وقال انه زائد على الداعي فلا يضر المص فانه مدعاه ان المخصص هو الداعي لا ان كل

ما اثبت احد هو الداعي وقد ثبت بالدليل المذكور ان مناط التخصيص ومنشأه لا يمكن ان

يكون سوى العلم المذكور ولم نقصد بالمخصص سوى ما هو مناطه ولو قال احد انه لا بد

في هذا المناط من شيء آخر وسماه بالارادة فلا مضايقة معه الا انه لم يثبت اصله

قوله وما يتوهم من ان يلزم الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح بعين ان الممتنع هو الترجيح

بمعنى ترجيح المختار فانه يستلزم وقوع الممكن بلا علة بخلاف الثاني ففيه تأمل ففيه ما فيه

قوله اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المصنف ولهذا قال وليست

زائدة على الداعي ولم يقل وليست مغايرة للداعي لسكنت تمثيلا لان الداعي عين الذات

والارادة ليست زائدة عليه لفظ الزيادة ليستعمل ههنا في نسبة الصفات الى

الذات بخلاف لفظ المغايرة وهذا مؤيد قوله واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور

هذا اتم اذ قد عرفت ان السيد ونحوه في ذلك قائلون بانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في

الارض ولا في السماء فالمحسوسات التي ذكرها لكن بالحس على زعمهم ليست جزئيات في نفس

الامر وهي معلومة له تعالى على الوجه الموجود في الخارج بدون حاسة على الوجه الكلي

وهو الابصار والسماع وهما ايضا فيه تعالى على الوجه الكلي على هذا الزعم لكن هذا المبحث

ذهب الى الطف فريحته فكلامه غير مبين والمحشي لما زعم ان الادراك على الوجه الكلي لا

يتصور بالنسبة الى الموجود العيني من حيث هو كذلك وبنى صحة هذا الكلام السابق على

العلم الحصولي حكم بكون كلامه مبنيا على تأمل على ان ما ذكره السيد والشارح السابق انما يكفي

في توجيه كلام الحكماء ولا يدل على ان هذا موافق له قوله انما يصح لو امكن العلم المتعلق

الادراك الحسي الخ لا يتوقف على هذا بل المستدل ان يقول انا اذا علمنا شيئا

دبايا

٢٨

ورائينا شيئا آخر فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا فان الحالة الثانية بالنسبة الى الحالة

الاولى تشتمل على امر زائد على مرتبة العلم وهو الابصار قوله واما ما قيل ان الاستدلال

انما يصح الخ اقول يمكن توجيهه بوجهين الاول انه انما يمنع استدلالكم بالفرق بين الحالتين

لو امكنه الحالة الثانية بدون الاحساس حتى يتصور ثبوته في الواجب تعالى شانه وهذا باطل

لانه لا سبيل الى تحصيل الحالة الثانية الا بالحس فهو ممتنع في الواجب تعالى وهذا التوجيه

وان كان ينطبق عليه الابراد الذي ذكره المحشي بقوله فليتدبر فان خلاصته اثبات

امكان الحالة الثانية بدون الاحساس في الواجب تعالى بطريق الاطلاع الحضوري لكن على هذا

كان العلم المذكور في ما قيل حيث قال انما يصح لو امكن العلم المتعلق الادراك الحسي الخ

عبارة عن الحالة الثانية المذكورة في الاستدلال وتعبيرها بالعلم غير ملائم لسوق الاستدلال

فتدبر والتوجيه انه انما يصح فرقكم بين الحالتين لو كان الجزئي هو معلوما بعينه قبل الرؤية

حتى يصح ان يقال انه لما كان العلم به حاصلا قبل الرؤية فما يزيد عليه هو الابصار لكن لا

نسلم انه معلوم قبل الرؤية اذ لا يمكن العلم بالمحسوسات بطريق آخر سوى الحس فلا يكون هو

معلوما قبل الرؤية فلا يثبت شيء زائد على العلم حتى يكون هو الابصار والظاهر ان هذا

مراد ما قيل كما يظهر من التامل في عبارته ولا يخفى انه لا يصح رد المحشي لان ذكر امكان

الاطلاع الحضوري على هذا التقدير لا ارتباط له انما يكفي لتصحيح العلم بالمحسوسات قبل

الاحساس لرؤيته مثلا ولا يلزم ان يكون الحالة التي يتبه مشتملا على امر زائد على الحالة

الاولى التي هي الاطلاع المذكور لم ليس ضروريا بل ممنوعا بل الرد الصحيح على هذا

التوجيه ان يقال لا يتوقف الفرق بين الحالتين على كون الحالة هو معلوما بل يكفي

وجدان الفرق بين العلم بالشيء ورؤيته بان احد هذين الحالتين غير الحالة

فيتم جواب الدليل حينئذ بما ذكره المحشي من قبول الفرق وان الفرق لا يمنع كونهما

نوعين من العلم الى آخر فتأمل **قوله** بعموم قدرته يدل على الكلام ارقوة الالقاء لان عموم

القدرة انما يدل عليه فقوله وقوة الالقاء عطف تفسير للفظ الكلام الواقع هنا

بخلاف لفظ الكلام الواقع سابقا مضافا اليه للفظ الالقاء حيث قال ومن جملتها الالقاء

الكلام فان المراد منه الحروف والاصوات قطعا فالعبارة لا تخلو عن تشويش **قوله**

وهو معنى التكلم الثابت بالشرع اي وهو نفس الالقاء المستلزم لثبوت ما به التكلم

اي الحروف مع الاصوات فثبت الكلام بكلا معنييه اي احدهما بالعقل وهو قوة الالقاء

التي عبر عنه المحشي بالتكلم والثاني بالشرع وهو الكلمات والاصوات التي عبر عنها

بما به التكلم اللازم للالقاء الثابت بالشرع **قوله** كونه تكلمت كلاما هو بمعنى التكلم

لانه وقع في هذه العبارة مفعولا مطلقا اعني تكلمت فثبت ان لفظ الكلام

جاء بمعنى التكلم وللكلام دقيق في موضع مفعولا به وهو ما به التكلم فثبت ان للفظ

الكلام

الكلام معنيان اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم بل حمل على نفس الحروف والاصوات

اذ على تقدير هذا الحمل يصرف الى الزعم الذي لا يمكن بمعنى الملكة او القدرة التي هي التكلم

قوله الا ان يصرف عن ظاهره بان يقال دلالة الكلام اللفظي على التكلم بمعنى انه يعرف

بسبب الكلام اللفظي ان في الشخص صفة التكلم فيكون المراد بالدلالة العقلية لا الوضعية

قوله ولا يخفى ما فيه من انه لا يصح الحكم بقدمه بذاته تعالى لان العلم الاجمالي مع

ذاته تعالى ومن ان يتم لا يكون مدلول للكلام اللفظي الا بالصرف عن الظاهر كما سبق **قوله**

ومن المبين ان النقوش ليس قديمة لا يخفى ان فيه فان قيل بان الكتابة تصوير اللفظ

لم يقل ان المصور هو اللفظ حتى يلزم عليه في نظيره المذكور كون النقوش هو الفرس بل

قال ان المصور وهو المكتوب هو اللفظ اي في الصورة هو فكذا يلزم عليه ان النقوش

هو الفرس اي النقش هو ولا فساد فيه فان النقش هو الفرس قطعا وهذا التوضيح

ما ذكره المحشي اولا الا انه لا حاجة الى الالتزام الذي التزمه في قوله والحق ان الصور مكتوبة

حقيقة والمراد ذكرى باطلاق المكتوب على اللفظ على خلاف الحقيقة بل لا يخفى ما في هذا

الالتزام فان الكتابة لما كانت معناها صورة اللفظ او غيره ذا صورة ونقش لم

يصدق المكتوب حقيقة على النقش والصورة اما الصورة النقش لم يعد ذا النقش

بل هو عين النقش وانما جعل اللفظ او المعنى ذا نقش وصورة وهذا لا ريب فيه

نعم المثبت هو الصور والنقوش حقيقة كما ذكره الشارح والفرق بين الاثبات
والكتابة ظاهر مما ذكره تحت قوله والى ضد لا يطابق ما ذكره اولا فتأمل **قوله**
لا لجريان القياس المذكور لانه لا يخفى ان المعنى مشترك ان في صحة احد القياسين
يعني اجراء الآخر والجواب انه حكم لجريان القياس في احدهما دون الآخر **قوله** وهو
معتبر في كل الوجهين لانه في الوجه الثاني انه سمع من جهة لكنه أي وفي الوجه
الثاني انه سمعه بصوت من جميع الجهات فاعتبر في كلا الوجهين السماع من الجهة
في الجملة بخلاف ما قرره المحشي فانه اعم من ان يكون سماعه عليه السلام من الجهة اولا
قوله بل لا معنى له الا اذا فرض الحاجة اي لا حاجة اليه بل يكون كذا فكيف
يكون محتاجا اليه فما يكون تحت قوله بل بيان لكيفية حال لفظ الازلي فبعد سلب
صفة كونه محتاجا اليه عن لفظ الازلي عطف عليه انه بل توصيفه وحاله كذا فلا
يكون محتاجا اليه مثل ما كان زيد كاتبا بل شاعرا صرح بذلك حيث قال في آخر
قوله والى ضد لطريق التفريع على تمام الكلام فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب
والغرض من هذا التطويل انه اذا قوله بل لا معنى الى عدم الاحتياج الذي ذكر
اولا لا ما يتوهم انه ترقي من عدم الاحتياج الى فساد المعنى وذلك لانه لا يتم عدم
الاحتياج الا بالكلام الثاني اذ لو قطع النظر عنه وسلم الازلية بمعنى التاويل

في الكلام

في الكلام المعنوي يكون لفظ الازلي مفيدا لاخراج الكلام اللفظي اذ لا يتصور سماعه
بدون الحرف والصوت قطعا وايضا الكلام المذكور تحت بل لا يفيد فساد المعنى مطلقا
بل فساده بدون التاويلين المذكورين وعلى تقدير التاويلين لا يكون فاسدا بل يكون
غير محتاج اليه كما فرع عليه آخرا انه فلا حاجة اليه في الجواب فتأمل **قوله** وهو ليس ازليا
الا باحد من التاويلين اي وان كان المراد الموجود النفسي القديم بمعنى ما هو المقصود اثباته
بالقاء اللفظ كما سيحققه فانه على هذا المعنى ايضا لا يعقل ازليته الا باحد التاويلين
وهذا ان التاويلان لجريان في الكلام اللفظي ايضا فلا يتوهم ان قيد الازلي لاخراج
الكلام اللفظي الذي يتركب من الحرف والصوت قطعا فظهر الآن ان قيد الازلي يفيد تخصيص
الكلام المذكور بالمعنوي الذي هو مدلول النظم الازلي فلا يكون محتاجا اليه ولا يخفى ان صحة
هذا على مذهب اهل الحق الذين قالوا ان ازلية الكلام المعنوي لا يعقل الا باحد
التاويلين ولا على زعم الاشاعرة القائلين بان الكلام المعنوي صفة لله تعالى ازلية
سوى العلم والارادة وسائر الصفات بلا تاويل فقيد الازلية مخصوصة بالمعنوي و
فائدته اخراج اللفظي وكانه منظور الغزالي فلا يحتاج الى اصلاحهم **قوله** باعتبار الوجه
الاول متعلق بقوله بلا صوت وحرف اي ليس له صوت في الوجود العيني في عالم
الملك وان كان له صوت وحرف في عالم المثال وعالم العقل **قوله** وناديهما

المعنى الذي هو مقصود بالذات سواء كان مع الالفاظ المتناهية او لا لانه بشرط تجرده
عن الالفاظ مطلق حتى ينافي ما سمعت من جمع كلام المشايخ في موسى ع م **قوله** وهذا هو الكلام
بالحقيقة لا يخفى انه لا يلائم ما يذكر من ان مذاق القول اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم
على اللفظ وعلى المعنى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان المذكور ههنا
الذي يعين يدل على انه حقيقة في المعنى خاصة وانما سمي اللفظ تسمية للدال
باسم المدلول الا ان يحمل هذا على المبالغة فكان هذا الفرد ثابت في العبارة اي
كانه هو الكلام الحقيقة لا الفرد الآخر لا انه الفرد الآخر اي اللفظ ليس كلاما حقيقة
بل هو فرد منه ضعيف **قوله** بدون سماعه بالمعنى الاول اي هو اللفظ الدال على المعنى
المراد بالعالم انه باعتبار الوجود المتناهي البرزخي او العقلي **قوله** من تحقق له سماع الا
يتحقق الا له سماع الكلام المذكور حتى يفيد وقد سماع الكلام المذكور فيمن لم يكن
له تعلق لانه لا يتحقق له الا السماع المذكور فيفيد حصر من لم يكن له تعلق في السماع
المذكور فانه يجوز ان يكون في المقام اذ مع هذا التقدير لا يفيد انه لا يكون هو المرتبة
حاصلا في حال التعلق حتى يتمنا العروض **قوله** فان قيل جاز ان يتحقق له
حاصله
حاصله ان عدم سماع الغير لا يدل على ان كلامه تعالى مع موسى عليه السلام بدون الحرف
والصوت لانه يجوز ان يكون كلامه المسموع لموسى بالحروف والاصوات الموجدة له تعالى

في الهواء

٣١

في الهواء المحيط بالصماخ لغرض سماعه حتى غيره **قوله** اختلفت السماع لجهة مخصوصة بناء على
ما سيحققه من ان ما قام بالهواء له وضع حقيقي فلا يسمع الا من جهة مخصوصة دونها **قوله**
وقد نقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات على السوية حتى بعض الوالع كما هو مناط هذا الجواب
لانه سمع من الجهات حقيقة فانه لا يتصور في المعنى كونه في الجهات وح يرد عليه انه لو اوجد
الالفاظ في جميع جهات موسى عليه السلام يمكن ان يكون نسبتها الى جميع الجهات على السوية لانه
لم يختص بجهة خاصة بل انما يوجد هناك فتأمل **قوله** فهو الذي سمع الالفاظ المتعلقة به الحديث
القدسي لا شك انه وقع حال التعلق بعالم الملك الغيبي كما وقع لنبينا صلعم وح لا بد ان يراد
به ما لم يبلغ حد الظهور الذي سماه السماع وقال لا يتصور بانه لنسبته الا المعنى الفرد ما دام الملقى
اليه في عالم الملك حتى لا ينافي ما سبق **قوله** لم يكن الصوت يتحقق في الاعيان فيه تأمل لان
الهواء المحيط بالسمع من جميع الجهات فربما اوجد الله تعالى الصوت في جميع الهواء المحيط فسمعه
من جميع الجهات وكون الهواء له وضع حقيقي لا ينافي ذلك نعم لو لم يكن الهواء في بعض الجهات
كان كما سمعنا من جهة خاصة مع ان الهواء محيط بنا في جميع الجهات لانه لا يحدث
منشأ الصوت الا من جهة خاصة فاذا لم يكن يتحقق المنشأ في جهة خاصة بان اوجدها
الله تعالى في كل الهواء المحيط به عليه السلام دفعة بنسبة واحدة لا يلزم الاختصاص بجهة خاصة فتدبر
قوله ان المسموع هو الالفاظ الموجدة الظاهر من كلام الشارح انه اعتبر في الجواب انه اذا الصوت

المأخذ كالثالث وطريق تصحيحه ما ذكرنا سابقا قوله يلزم ان يكون في جهة قريبا الى الكيف
انه لو اعتبر في الجواب الثاني ايضا الوجه الرابع للصوت والحرف يرد عليه هذا ايضا
الا ان المحشي لم يعتبره ويمكن دفع هذا عن الجواب الثالث بما قال المحشي سابقا انه ربما اوجد
الله تعالى الصوت لموسى عليه السلام في الهواء الذي في صماخه فلا يلزم سماعه عن جهة وقد
دفعه المحشي سابقا بانه يلزم اختصاصه بجهة مخصوصة ولا يخفى ان هذا غير مفيد على الجواب
الثالث لانه ارتكبه اولا الا انه يرد عليه انه خلاف الظاهر وهو الايراد الاول
فلا يرد عليه الا الايراد الاول ويمكن دفعه عن الجواب الثاني ايضا على تقدير اعتبار الوجه
المأخوذ بمثل ما ذكرناه سابقا بانه اوجده في الهواء المحيط بصماخه وكونه في جميع الجهات
باعتبار نسبته الى جميع الجهات على السواء قوله وعلى التقدير الاول كان في عالم
الملكوت ايضا على سبيل المجاز وانما لم يذكره لظهوره لانه لا يتصور فيه الانتقال الحقيقي
ويتوهم هذا في عالم المثال فذكره لدفع التوهم قوله لا يلائم الا المعنى الثاني لان
في المعنى الاول الذي هو التكلم الحقيقي ليس بدال ولا مدلول الا بالتاويل وقد عرفت ان
الحق الذي حاصله ان ما قالوا ان كلامه الازلي لا يتصف بالمضي واخويه مرادهم كلامه
الازلي حقيقة وهي القدرة او العلم بالكلام وهي ليست مدلولا للكلام اللفظي وما قالوا
ان الازلي مدلول الكلام اللفظي انما هو الازلي التاويلي اي الازلي العلم وازلي القدرة

فلا نم

فلا نم قوله فيكون مدلول اللفظ الحادث الى آخره الاشعري مقرر اذ لا خفاء فيه وهذا
ازلي تاويلي وما قال انه لا يتصف بها هو الازلي الحقيقي فلا تنافي قوله ووصف المدلول
بالازلي الى آخره ولم يقل الاشعري فيه انه لم يتصف بالمضي واخويه حتى يكون متعرضا ابدا انما في حمل
في الازلي الحقيقي اي العلم بالكلام او القدرة عليه ولا تعرض فيما انه لم يتصف بالمضي واخويه لما مر اد
ولا بانه ليس مدلولا للكلام اللفظي فان المدلولية والاتصاف انما هو في الازلي التاويلي ولا
تنافي فيه قوله لا معنى للقديم غير العلم الاجمالي المراد هنا في بالنسبة الى المدلول
الحقيقي اذ لا معنى لازليته المدلول الحقيقي والا فالمعنى القديم لا ينحصر في العلم الاجمالي عنده
لان التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات واحد وفي كلام الاشعري قديم ايضا قوله
لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي لا بنفس العلم الازلي فيكون المعلوم كلاما لا نفس
العلم والازلي انما هو نفس العلم لا المعلوم فلا يتحقق الكلام الازلي فوجه بعد هذا
بتسليم ان تعلق التكلم انما هو بالمعلوم لكن اطلق الكلام على العلم باعتبار تعلق
التكلم بمعلومه والعلم ازلي فالكلام باعتبار هذا الاطلاق ازلي فتامل قوله ونحن
نظرا الى استمرار الامر الازلي اي لا يخفى انه لا دخل في هذا الحكم لان المعدوم ليس
بمامور بل يكفي ان يتوجه نظرا الى انه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم كذا فان
استمرار الامر الازلي الى انه لم يكن مظهرا لهذا الحكم لا يكون نافعا في ذلك فانه لو كان استمر

الامر الازلي بمعنى ثبت الامر الازلي آه نظر هذا القائل الى ان مطلوب انه لا يصير
الامر بالفعل الابعد الوجود فقال الشارح اي اثر ذلك الامر لو كان ازليا لكان ابديا اقول
ابدية الامر للعين لتقي التكليف لان وجوب الامر بكل خطاب دائما لا يقتضي
الا حصول مفاده ومقتضاه دائما وليس مفاد الامر الاتيان بالفعل في كل وقت حتى
اذا حصل مفاده لزم حصول التكليف في دار الجزاء بل مفاده الاتيان بالفعل في
دار الدنيا وهو باق دائما والتكليف به واقع دائما حتى ان صدق المكلف
مامور في العقبى بالاتيان بالفعل في دار الدنيا وهذا ما قالوا ان صدق المطلقة دائما
لطرفه انه لو قال احد طلب لزيد افعل كذا في يوم الجمعة المخصوصة مثلا وفرض
صدور هذا الكلام منه دائما قبل هذا اليوم وبعده لا يقتضي الا اتيان زيد
بالفعل المذكور في اليوم الجمعة المخصوصة لا فعله دائما قوله مع اقترانه بما مضى
الخ الكلام كيف ما مضى الا الخ وفي وقته لا الا الخ بالفعل في الازل وان
كان الاقتضاء ازليا فتأمل قوله انما قام بالهواء لا بالمتكلم في العباد الخ
فلا ينافي عدم قيامه به التكلم به تعالى كونه متكلما كما في العباد قوله لا خفاء في ان
الكلام الخ فلا يرد انه على زعم الاشاعرة موجد كلام العباد بل متكلم حقيقي لهم هو الله تعالى
فيلزم ان يكون هو الله تعالى متكلما باعتبار خلق كلامهم ولا شك انه لا يطلق عليه تعالى

المتكلم

المتكلم بهذا الاعتبار وذلك لانه ليس خلق كلام العباد منه تعالى لقصد الافادة والاعلام
في جانبه تعالى وهذا معتبر في اطلاق المتكلم على خالق الكلام قوله ولا يخفى ما في نظم الخ
اقول فان المتكلم من قام به التكلم الذي هو مبدا اشتقاق الصيغة ومعناه خلق الكلام فلا
شك انه صادق على موجد الكلام والمتحرك من قام به التحرك ومعناه الحركة لا خلق الحركة
فقياس المتكلم على المتحرك خطأ ولو كان كلاهما مشتركان في قيام اشتقاق الصيغة بالفاعل
الا ان مبدا اشتقاق المتكلم اي التكلم معناه على زعم المعتزلة خلق الكلام في
الهواء ومبدا اشتقاق المتحرك اي التحرك هو الاتصاف بالحركة وكان المبني في حال
بالفاعل المتصف به ايضا قوله فانه لقصد الاعلام بالحق الكلام الخ لو لم يوجد الله
تعالى في العباد ولقصد الاعلام في جانبه كما في الشجرة او لسان الملك هو كلام له تعالى وذلك
مسلم قوله ولا يخفى عليك ما فيه كان المحشي فهم ان كلام الشارح تتمة الشبهة للاشاعرة ولذا
اورد عليه والظاهر انه اعتراض على الاشاعرة لا تتمة لهم فلا يرد عليه ما اورده المحشي فارجع
اليه قوله وحيث لا يصح كلامه بيانا ويلزم آه الفرق بين الله وبين الذي ذكره صاحب المواقف
قوله وفي الله وبين لا فرق بينه وبين اللفظ في الله وبين العلم فان العلم به قديم
قوله وبعد ترتيب كان المراد منه القدرة على الترتيب قوله فلت بيننا على كل
في التقدير بين اي سواء كان الكلام للالف فلا ومع الالف فلا قوله ليتناول المنهي عنه

في العلم بكون العلم القديم هو الاجمالي او الصورة القائمة بذاته تعالى ايضا كما هو مذهب
الشيخ والقاضي رحمهما الله هو المشهور بين السلف والآخرة لا يكفي عدم ملائمة لفظ الآخرة
هنا الا بالتكليف بان يؤول المراد ما ينافيهما معا لا ما ينافي الآخرة فقط **قوله** قلت
لان في هذين البحثين يوشين الى الاول فلانهم يمنعون كون التكلم الذي لا بد له
ما به التكلم صفة كمالية قديمة حتى يحتاج الى اثبات شيء ازلي يطلق عليه الكلام بمعنى المتكلم
الكمال عندهم قدرة الله الكلام على تقدير وجود المخاطب وارادة القائمة ولا يكفي
انه لا يستلزم وجود هذا المعنى في الازل ثبوت شيء هو ما به التكلم في الازل واما الثاني
ان العبارات الواقعة في الشريعة تأ ويمكن ان يكون المراد ان القرآن المجيد صورته
في اللوح المحفوظ وذلك لا ينافي اطلاق اسم القرآن على الصورة المثبتة في اللوح
المحفوظ بل على ذي الصورة وكذا في امثالها **قوله** ولئن لم نقل به الاشعري وان قال
بزيادة صفاته تعالى فانه قائل صفاته ليست عينه ولا غيره **قوله** فينبغي ان يكفر منكره
مطلقا اي او على ما فهم الاصحاب من ان اطلاق الكلام على العبارات والالفاظ مجاز
يلزم عدم كون منكره مطلقا **قوله** والحاصل ان اعتراض صاحب المواقف على ما فهم من
كلام الاشعري في الكلام اللفظي بانه مخالف للضرورة الدينية فيلزم عدم تكفير المنكر
المطلق مع انه ينبغي تكفيره وليس مراد صاحب المواقف انه لا يمكن تأويل كلام الاشعري بغير
ما ذكره

٣٤

ما ذكره كما ذكره الشارح حتى لا يكون انكار منكره كفرا لانه لا يكون منكره مطلقا ولا يستلزم
عدم تكفير منكره مطلقا فانه على التقدير الاشتراك اللفظي في منكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مطلقا فهو كافر نعم منكر كلاميته بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لا يكون كافرا
وخلاصة كلام المحشي ان صاحب المواقف لا ينكر ما ذكره الشارح ان الكلام الاشعري بطريق الاشتراك
اللفظي الذي لا يستلزم عدم تكفير المنكر المطلق وتمامه على تقدير اشتراك اللفظ لافادة
في عدم التكفير بالمعنى الذي ذكره الشارح وانما اعتراضه على قول بالمجاز المستلزم لعدم تكفير
المنكر المطلق فاختياره له وبيانه الذي اختاره لطريق الاولوية للوجهين اللذين
ذكرهما المحشي في الحاشية السابقة لا لطريق الحصر في هذا التأويل **قوله** ولئن لم نحكم بكفره
مع التأويل اي على تقدير الاشتراك اللفظي انما يلزم عدم تكفير منكر الكلامية بمعنى كون
كونه صفة قائمة بذاته تعالى ولا فساد فيه **قوله** المعلقة اشارة الى ان القول الاول
كان المحشي حمل لفظ متشابه لما في قول صاحب المواقف في آخر كلامه على ما ذكرناه ولكن
لكلام الشيخ محمل اي ذكره الشارح واما له لا الاصحاب الذين ذكروا وكان لهم فهموا
من كلام الشيخ الاشعري بمرتبة الالفاظ وفيما يخص كلام صاحب المواقف في كلام المحشي
ان ما ذكرنا ولكن لكان مخالف للتأويل الذي ذكرنا هنا وما بعده وينتفع به المقاصد
ايضا لكن لا بد للتنبيه يعرف حقيقة ما ذكرنا اي اولوية لما ذكر المحشي من الوجهين هنا حاصل

كلام المخفي فلا يكفي بعد ذلك وان الالاهر انه ان يكون مننا صدق من الاصحاب الذين
ذكرا ولا بل على تقدير هذه الارادة ايضا لا اشارة فيه الى صحته تاويل الاصحاب ودفع
المقامية وكيف لا يفهم من المتبقية الاولية من يفهم صحته غير من الظاهر منهما خلافه فتدبر
قوله قد عرفت ما فيه من ان المدلول المطابقي للكلام اللفظي ليس صفة لذاته تعالى كاللفظ
فليس اللفظ دالا عليه الا ان يدل له دلالة تابعة لدلالته الالتزامية كما مر قوله ولذلك كان مشتملا
على حسن اي تبرئ من المنافاة لما في رفع شبهة الثنوية من انه يجوز انه تعالى يفعل ما
يكون حسنا بنية غالبا على شرية وليس القبيح الا ان لو كما شر من الكذب بحيث يكون حسنه
غالبا على قبحه وهو محل البحث قوله ان ربح التاه انه ينافي مصلحة العالم اي
اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان كذبه تعالى في الواقع ينافي مصلحة العالم بل كذبه او جواز
كذبه مع اطلاع العباد عليه ينافي مصلحة العالم ومن يقع الثقة معه اما لو وقع الكذب
في الواقع او جاز ولكن لم يقع ولكن كغلط اي بحيث لا يطلع عليه احد لا يلزم خلاف
المصلحة وارتفاع الثقة ولا ينافي وجوب الاصلح عليه تعالى فالعمدة في هذه المسالة
هو الدليل الاول قوله الثالث والتفضيل عليه تعالى اي اجمالا اقول اثبات حجية الاجماع
موقوف على صدق الرسول الموقوف على صدقه تعالى كما عرفت فاثبات صدقه تعالى به
دور وسيجيء الكلام على ما ذكر الشارح في دفع الدور قوله الرابع والاجاز زوال ذلك

الكذب

٣٥

الكذب اقول فيه بحث اذ لا نسلم انه لا صدق بزوال الكذب والتفصيل انه ان اريد
بزوال الكذب زوال مدلول اللفظ الكاذب او اللفظ الكاذب الخ ثم بعد حصول
معنى صادق قائم به او لفظ صادق فهو مسلم لانه لا تنافي بين قيام المعنى الصادق
والكاذب كليهما بذات واحدة كما في انفسنا حين اخبارنا بما علمنا انه مخالف للواقع
وانما التنافي بين اعتقادهما معا وكذا احال اللفظ الصادق والكاذب فانه باللفظ
الصادق لا يزول اللفظ الكاذب ولذا اريد انه يزول الاعتقاد بالكاذب فانما
يدل على امتناع اعتقاده تعالى وتصديقه بالكاذب لا بزوال الكذب بمعنى الاعتقاد
بشيء علمه بانه خلاف الواقع فلو فرض قدم كذب مدلول اللفظ القائم به او اللفظ
مع علمه بكذبه لا يلزم من صدقه تعالى زوال قديم اصلا انما يلزم ان يقوم به الصادق
والكاذب اي مدلول اللفظين او اللفظين مع اعتقاده باحدهما ازلا ابدا فلا يدل
هذا الدليل على امتناع كذب مدلول اللفظ ولا اللفظ بالنسبة اليه بل على امتناع
اعتقاده بالكذب وكذا الدليل الذي قبله فان اعتقاد الكذب نقص لا قيام
مدلول كاذب به تعالى بطريق التصور او غيره قوله الخ وقد ثبت صدقه تعالى بدلالة
المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ثبت
بدلالة المعجزة لو سلم دلالتها على تقدير تنة الحسن والقبح انما هو صدقهم بعد ان

ما قالوا ان جانب الله تعالى وكلامه لا في عند انفسهم واما انه حق مطابق للواقع
فيتوقف العلم به على العلم بان الكذب محال على الله تعالى في قول اثبات صدق كلامه
تعالى بالاجماع موقوف على حجية الاجماع موقوف على العلم بصدق قول النبي صلعم في
الواقع انه لا يجتمع امته على الضلال، واثبات العلم بصدق قول النبي صلعم في الواقع
ان مطابقه للواقع يتوقف على العلم بصدق كلامه تعالى لان المعجزة انما يدل على
ان هذا القول في خبر الله تعالى لا في عند نفس النبي فلا يظهر بالمعجزة الا انه
كلام الله تعالى لا انه مطابق للواقع فلو كان كلام الله تعالى صادقا كان هذا
صادقا في الواقع والا فلا يظهر ان حجية الاجماع يتوقف على صدقه تعالى فاثبات
الصدق به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز كذبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يفد
تصديقه للنبي باظهار المعجزة على نبوته لانه بمنزلة قوله هذا صادق في نبوته
واذا جاز كذبه جاز كذب هذا التصديق ولم يبق منه شيء على قاعدتهم فلم
يثبت نبوته واذا لم يثبت نبوته لم يثبت حجية الاجماع والقول بان المعجزة
دال عادة على مطابقة كلام النبي للواقع فظاهر الفساد بل لو سلم فانما يدل على
ان كلامه من جانب الله تعالى وان صدقه في الواقع فلا يتم من نفي الحسن والقبح العقليين
على انه اذا جوز العقل امثال تلك الاحتمالات المذكورة لم يثبت نبوة

ابر

شيء اصلا فكيف يظهر العادة اذ العادة فرع العلم بتكرار الوقوع فتأمل يظهر لك ان العمدة
في اثبات صدقه تعالى انتفاء القبح عنه تعالى كما قال المحقق رضوان الله عليه لا غيره **قوله**
قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي الخبري غرض الشارح الا لزوم كذب المدلول المطابق للكلام
اللفظي بسبب كذب اللفظ وهو الذي زعم الاشاعرة انه كلام نفسي قائم بذاته تعالى على ما هو
كلامهم فلا يخفى لزوم ما ذكره الشارح وعدم صحة قوله فان الدليل يتم في المعنى النفسي
بهذا المعنى المشهور **قوله** في اللفظ ولما ذكره المحشي من عدم تمامية الدليل في اللفظ ومدلوله
مع دلالة تمامية في الاعتقاد فكلام آخر تأويل لاعتراض الشارح عليه وكان المحشي اشار بذلك
بقوله وهذا خلاصة مفصل كلام السيد المحقق يعني هذا اقصى ما يمكن ان كان على الظاهر والمشهور
يرد عليه اعتراض الشارح **قوله** لقائل ان يقول في مجرد الآية اقول مع قطع النظر عن الحسن
والقبح العقليين لا يعلم ان الكذب نقص حتى يكون القائل نقصا **قوله** لا خفاء عليك
في ما فيه من المنع الظاهر وهو انا لا نسلم ان واجب الوجود لو علم شيئا يمكن ان يخبر
عنه لا على ما هو عليه وهل الكلام الا فيه فكيف يسمع دعوى الضرورة في خلافه **قوله**
فالحق ان يدفع هذا الجواب بعد تقرير الثاني الكلام اللفظي على ثلثة اقسام وكذب اثنين
منها لا يوجب كذب الكلام النفسي فتدبر **قوله** نفي الزيادة بالذات الى الصفات
البقاء زائد على ذات الواجب وان كان زائدا عليه بحسب الاعتبار **قوله** ولا يخفى عليك

ان الامر لا يلائم اذ وجوب الوجود لا دخل له في عدم زيادة البقاء على الوجود بالذات
بل في الممكن ايضا كذلك **قوله** لعل المراد منه انه يمكن غير الوجود لكن صفة له وليس
المراد انه زائد على الوجود ليثبت كونه امرا غير مربوط بالوجود حتى لا يكون صفة للوجود
ايضا فيرد النقض بالحدوث بانه يلزم ان يعين الدليل المذكور كونه زائدا على الوجود
بالمعنى الذي كونه مغايرا اجنبيا للوجود وهذا ظاهر البطلان واي تيسر ان ما ذكره في
هذه الحاشية تمهيد لما سيذكره في الحاشية التي بعدها في دفع النقض بان المراد بزيادة
البقاء على الوجود كونه مغايرا له بانه صفة له لا ازيد من ذلك فلا قيام في جريان
هذا في الحدوث ايضا اذ هو ايضا صفة للوجود كالبقاء فلا نقض على الاشعري
وسيجئ ما فيه **قوله** ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة الحدوث صفة للوجود فيكون
زائدا على الوجود كالبقاء لكنه صفة له فلا يتخلف الدليل في نفس الامر في الحدوث
فلا نقض على الدليل اقول الظاهر من كلام السيد الشريف ان هذا النقض الزامي على
الشيخ الاشعري بناء على انه قائل بعدم زيادة الحدوث على الوجود اصلا اللهم الا ان
يقع غرضه عدم كونه مغايرا اجنبيا للوجود وهو خلاف الظاهر فتأمل وقد توهم ان
غرض المحشي دفع النقض بمنع ان الوجود متحقق في الزمان الثاني بدون الحدوث
لان الوجود في الزمان الثاني ايضا يصدق عليه انه مسبوق بالعدم وهو معنى الحدوث

فاورد

فاورد على المحشي ان المراد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود فهذا غير متحقق في
الوجود في الزمان الثاني اقول قد عرفت مقصود المحشي وان ليس مقصوده ذلك فتأمل **قوله**
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة الظاهر حمل كلام المصنف ونفي الزائد على
نفي زيادة صفات الواجب مطلقا على ذاته تعالى فان وجوب الوجود يدل على عينية
صفاته تعالى كما هو مذهب المعتزلة والمص ولا مزية للبقاء والاشعرية يمنعون من الصفات
في كونها غير زائدة على الذات حتى لم يذكر المصنف حكما في الصفات ونقضها بهذا
الحكم والتعجب غفلة المحشي والشارح عن ذلك فتأمل **قوله** اما ان يقتضي التعدد او لا ان
يقتضي الوحدة اي لا يقتضي شيئا منهما اولا فلانه ان اريد بالحقيقة الوجود والوجوب الذي هو
الذي ثبت كونه عين الواجب كما ذكر انه يقتضي الوحدة وبه لا يثبت الوحدة
التي هي المطلوب لجواز ان يكون الوجوب الذي هو لكل من المتعدد مغايرا بالذات
للوجوب الذي هو للآخر ويكون عين كل منها مقتضيا للوحدة وهو واحد اذ كل منهما
واحد وما ثبت اشتراكه انما هو الوجود المطلق لا الذي هو ولذا اريد بالحقيقة
الوجود المطلق لنختار الشق الثالث اي لا اقتضاء لاحدهما قوله يلزم الاحتياج
الى الممكن قلنا لا نسلم اذ الوجود المطلق زائد على ذات الواجب فجاز ان يكون
مقتضيا لتعدد هنا الوجود الزائد ووحدته هو ذات الوجوب المغاير بالذات

لذات الواجب الآخر تستغني عن ذلك واما ثانيا فلانه لحصار الشق الاول اي ان
حقيقة الوجود تقتضي التعدد قوله يلزم تحقق الكثير بلا واحد قلنا ثم الجواز لم لا
يكون مقتضيا لتعدد مخصوص لكونه اثنين او ثلثا مثلا اي مقتضيا لان تكون
نوعا منحصرا في ثلثة افراد او اثنين مثلا وتكون مقتضيا لان تكون كل فرد من افراده
موجودا مع فرد آخر منها ومع اثنين آخرين ولا المحذور فيه فتامل ثم لا يخفى
ان دعوى البداهة في وحدة الوجود لو كان مراده وجود الى صرف اليه كلامه
فيما سيجيء قوله بمنزلة دعوى البداهة في المدعى فلا يسمع في مقام الاستدلال
نعم لو ادعى ظهور المدعى بوجه الكاشفة عنها كان من آخر قوله يقتضي
الاحتياج الى الممكن لا احدهما واقع قطعا فلابد له من مقتض فلو لم يكن مقتضيه
نفس حقيقة الوجود لكان مقتضيه غيره من الممكن يلزم الاحتياج الى الممكن
قوله وايضا لا يخفى اي دليل ثان لبطلان الاحتياج المذكور الى الممكن
فانه تنبيه الاحتياج الى اقتضاء حقيقة الوجود لاحدهما فرجح الشقين
الاولين فلا يبطل كونه غير الوجود وهذا الممكن مقتضيا لاحدهما الى التعدد
والوحدة لوجهين الاول ان الممكن لا اقتضاء له اصلا والثاني انه يتوقف
اقتضاء الممكن الى اقتضاء حقيقة الوجود فرجع الى الشقين الآخرين بقوله

الا

٣٨

ايضا في تتمه هذا التلبيس بخلاف ما سيجيء من قوله ايضا ايضا قوله ولما كان حقيقة
وجوب الوجود لا يبقى لما نعين الشق الثاني اي اقتضاء الوحدة وبطل الشق الاول والثالث
اي الا اقتضاء ثبت المطلوب وهو عدم الشركة قوله لما كان لا معنى السابق لا يحتاج الى
قوله وايضا لا ان يكون حقيقة وجوب الوجود لا يخفى انه يرد عليه ما اوردنا على الدليل السابق
في التردد في الوجود الى صرف المطلق قوله يجب ان يكون له افراد لتحقق كونه واجب الوجود وكونه
عين الوجود العرف قوله وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود لان وجوده باعتبار ذاته
اي وجوب الوجود انما هو باعتبار نفسه ونفسه واحد على ما يجيء فوجوب الوجود باعتبار امر واحد
هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة في الوجود فلا توجد كثرة وهو المطلوب والفرق بين هذا الدليل
والذي قبله انه اخذ في السابق ف ومراتب الاعداد لولا الواحد العرف وفي هذا
التقرير لا حاجة الى اخذه فتامل فانه انما يتم لو كان معنى عينية الوجود في الواجب كونه
عين معنى الوجود ولا على التحقيق الصحيح في معنى العينية اي كون الواجب بمحض ذاته موجودا
لا يتم ذلك الدليل لورود الشبهة بانه ربما كان ذاتان او اكثر كذا الكاتع عن ذلك قوله
والا لكان لغيرها مدخل لان وحدة ما حاصل منه قطعا والا لم يحصل العدد اصلا
فعدم الكثرة حاصل في فرد ما البتة فاذا لم تقتضيه الوجود المحض كان للغير مدخل في اقتضاء
عدم الكثرة المذكورة ويعود اقتضاء غير محض الوجود الى اقتضاء الوجود لان تحقق

فوجود الوجوب

باعتبار الوجود والفرق بين هذا الدليل والدليل الذي باعتبار تفاوت طريق
عدم دخل الغير الا فيما نفس الوجود فانه في الدليل باعتبار الامكان وهنا باعتبار
الوجود قوله وكذا المنع الذي لان وجوب الذات الخ كان في نسخة الشرح التي عند
المحشي مكان وجوب التعين وجوب الوجود على ما في متن العبارة المنقولة هنا قوله
فلزم المحذور المذكور وهو تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
والوجود قوله فان كان ذلك الوجوب الخ اي الوجوب الذي هو الوجود او الوجود
المؤكد بمعنى ما بينه هذا هو المراد من قوله من الوجود قوله وكيف تكفي المهية المجردة اي الخالية
الاضافة بلا توقف امر آخر اليه قوله لسبب المعنى اي بسبب نفس المهية وامر المعنى اذ السبب
الى من كالموضوع للعرض او العقل للعرض قوله لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي اي كسر
متمم وداخل في معناه قوله بل ربما كان علة لتقويم الحقيقة محققة والوجود امر خارج
عن حقيقة المعنى الذي هو غير الواجب فلا قصور قوله واذا كان المعنى العام اي الذي فرض
انه جنس ما يوجب التعين فصلا او نوع وما يوجب التعين تشخصه قوله في مهيته ما هو
كالجنس لانه يحصل الوجود الذي هو نفس الجنس على الفرض المذكور فيلزم ان يكون
للفصل دخل في اصل الحقيقة الجنس قوله في حال ما يقع به اختلاف اي حال ما يوجب
الاختلاف والتعدد في المهية غير الفصل مما ذكر من الموضوع والزمان والمكان

ويغير

ويغير ما ظهر من جميع ما ذكرنا من الاحكام من انه لا بد ان لا يكون لهذه الامور
دخل في اصل المعنى الجنسي او النوعي واذا كان هذه الامور موجبة للتعين بالواجب
يلزم ان يكون لها دخل في اصل المعنى التام
بناء على انه هو الوجود ولهذه الامور
دخل في الوجود قطعا وحيث
مهية الجنس اي حيث يكفي
مهية الجنس او مهية
النوع في الوجود

قد فرغ من تسويد هذه الحاشية المولانا خليفة السلطان من متعلقات افضل المتقدمين
فخر المحققين المولاه الغني المفتاح الى ربه العلي شيخ يوسف ابن الشيخ
احمد الاشرفي في يوم الاربعة سبعة من شهر
المحرم الحرام في سنة الف ومائتي اربعة عشر
من الهجرة النبوية المصطفوية اللهم اغفر
لنا ولوالدينا بمحمد وآله
تمت الجزء ٢٩١٧
١٢١٤ سنه

هوالله الواحد القهار

* ابطال زمان موهوم



کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب * حاشیه بر قول میرداماد در ابطال زمان موهوم

مؤلف متن .... محشی محمد بن حسن [illegible]

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر ۱۲۱۴ نوع خط نستعلیق شکسته تعداد سطر ....

جزء کتب حکمت و کلام زبان عربی .... عدد اوراق ۲۷

طول [illegible] عرض ۵/۵ ۱۰ شماره عمومی ....

وقفی / خریداری	تاریخ	وقف / خریداری

ملاحظات .... [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وبعد حمد الله المنفرد بالقدم والازلية المتوحد بالبقاء والدوام والابدية الذي نفذت في سلسلة الزمان لا اله الا هو بسرمدية والصلوة على سيد الكونين محمد واله اشرف البرية فيقول العبد الضعيف النحيف الفقير الى الله محمد بن الحسن المدعو باسمعيل المازندراني انى لما تاملت فيما استدل به السيد المحقق الداماد على ابطال القول بان لان الموهوم وجد تحقق حقيق بان يقبله اولوا الاحلام والفهوم ثم بدا انه اورد عليه بعض الايرادات ووجه اليه طرفا من الشكوك والشبهات فقصدت ان اشير الى اجابته الى الطريق الحق والانصاف عند فراغ حقيقة الحال في تلك المسئلة

ابطال القول بان الموهوم في